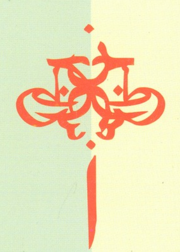


التسامح السياسي

المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر



د. هويدا عدلي



أطروحات جامعية

٢

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
القاهرة

إهـــــــداء ٢٠٠٦
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
القاهرة

التسامح السياسي

المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي.. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
الرقم البريدي ١١٥١٦ ص. ب ١١٧
مجلس الشعب- القاهرة
تليفون ٧٩٤٣٧١٥ (٢٠٢)
فاكس ٧٩٥٤٢٠٠ (٢٠٢)
E. mail: cihrs@idsc.gov.eg

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أطروحات جامعية لحقوق الإنسان (٢)

التسامح السياسي

المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر

هويـدا عـدلي

التسامح السياسي
المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر

هويدا عدلي

الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم – جاردن سيتي – القاهرة
تليفون : ٧٩٤٣٧١٥ (٢٠٢) – ٧٩٥١١١٢ (٢٠٢)
فاكس : ٧٩٥٤٢٠٠ (٢٠٢)
العنوان البريدي: ص. ب ١١٧ (مجلس الشعب)– القاهرة

E.mail: cihrs@idsc.gov.eg

غـــلاف: أيمن حسين– مركز القاهرة
إخراج فني:هشام السيد– مركز القاهرة
رقم الإيداع بدار الكتب : ٢٠٠١/١٥٢٨
الترقيم الدولي :

تاريخ إصدار رقم الإيداع ٢٠٠٠/١٢/٢٥

كلمات مفتاحية

التسامح السياسي: المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر.– القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٠.
٣٥٢ص؛ ٢٤سم
مجتمع مدني؛ دراسات إمبريقية؛ علم نفس سياسي؛ فكر غربي؛ فكر عربي؛ فكر إسلامي معاصر؛ حروب دينية؛ حداثة نفسية؛ عهد ليبرالي؛ حرية رأي؛ مرأة؛ دين؛ أقليات؛ ثورة يوليو.

إهداء

إلى زهرتي العمر الجميلتين: أمجد وأكرم

وإلى كل طفل على أرض مصر

أملا في مستقبل أكثر تسامحا

مقدمة

يلحظ المتتبع لكتابات عديد من المفكرين والمثقفين المهتمين بالثقافة المصرية على وجه الخصوص وبالفكر العربي على وجه العموم في العقدين الأخيرين أن هناك مسحة من التشاؤم تصبغ كتاباتهم مرجعها تشخيصهم للواقع الراهن للثقافة المصرية والعربية والذى يشوبه قدر كبير من الاستقطاب الفكرى والسياسى فيما بين صفوف النخبة. كما يسوده مناخا سياسيا و فكريا يسيطر عليه التعصب ونفى الآخر على الصعيد العام. وبغض النظر عن اختلاف هؤلاء المفكرين فى توصيف هذه الظاهرة، هل هي أزمة حوار، أم مناخ استقطابي، أم غياب الديمقراطية ... فإن هناك اتفاقا على أن المجتمع المصرى.يواجه أزمة ثقافية مزمنة على كافة الأصعدة الاجتماعية والسياسية، ويري بعض المفكرين أنه لا مجال للخلاص إلا بتحقيق الحرية على الصعيد الفكرى ومايفترضه ذلك من إفساح المجال للتعددية الفكرية والإيديولوجية والإقرار بالحق فى الاختلاف، وأن هذا هو الشرط الأساسي لقيام وعى ذاتى حديث، كما هو القاعدة التى لاغنى عنها لكفالة ممارسة ديمقراطية سليمة[١].

وفى نفس الوقت شهدت السنوات الأخيرة شيوعا لمصطلح المجتمع المدني على الصعيدين الأكاديمي والسياسى تجلي في المناقشات التي احتدمت بين المفكرين والمثقفين العرب حول هذا الموضوع. فمنهم من عارض مفهوم المجتمع المدني تماما، انطلاقا من أن هناك حاجة أكثر إلحاحا وهي تقوية الدولة العربية، ومنهم من اقترح شروطا بديلة تجعل المفهوم يصلح للانطباق علي السياق العربي، ومنهم من نادي بتوسيع المفهوم ليشمل جماعات لا تدخل ضمن المجتمع المدني بالمفهوم الأوربي، ومنهم من فضل الاحتفاظ به في صياغته الكلاسيكية[٢]. وعلي الرغم من احتدام الجدل حول هذا الموضوع وعدم الاتفاق علي تحديد واحد للمفهوم، فقد عقد عديد من رجال الفكر والسياسة آمالا كبيرة على أن يلعب هذا المجتمع المدنى دورا أساسيا فى إحداث التحول الديمقراطى على مستوى النظام السياسى المصرى من ناحية، وأن يكون أحد مؤسسات التنشئة التى تعمل على غرس القيم الديمقراطية وتعميق الممارسات الديمقراطية فيما بين منظماته المختلفة وداخلها من ناحية أخرى.

مشكلة الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى البحث عن مدى توافر أحد مقومات المجتمع المدنى فى مصر وبالتحديد المقوم الثقافى أو القيمى والمتمثل فى التسامح السياسى والحق فى الاختلاف على خريطة خطاب نخبة المجتمع المدني.

يستند تحديد المشكلة البحثية إلي فرضية فحواها أن هناك ثلاثة مقومات للمجتمع المدنى على المستوى النظري؛ التعددية التنظيمية أي وجود أحزاب سياسية وجماعات مصالح وجمعيات ومنظمات غير حكومية. والمقوم الثاني تمتع هذه المنظمات بدرجة من الاستقلالية عن الدولة، وبالتالي بقدر من الحرية فى إدارة شئونها. أما المقوم الثالث وهو محل الاهتمام هنا – سيادة نمط من التفاعلات فيما بين منظمات المجتمع المدنى وداخلها. يقوم على أساس التسامح السياسى وقبول الحق فى الاختلاف[٣].

قد تم **اختيار النخبة السياسية للمجتمع المدني لعدة أسباب** ؛ أولها أن المجتمع المدني في مصر مازال مجتمعا نخبويا، ثانيها الدور المؤثر والفعال لهذه النخبة باعتبارها حاملة للعقيدة الديمقراطية وفقا لعديد من الدراسات النظرية ونظرا لما تشغله من موقع مركزي في شبكة الاتصالات بالمجتمع، وبالتالي قدرتها علي نشر الأعراف الديمقراطية ومنها التسامح السياسي، وثالثها أن الإنتاج الفكري لهذه النخبة يعد أحد روافد التأثير علي الرأي العام، وبالتالي إحداث تغيير إيجابي أو سلبي في ثقافة المجتمع، وفي ذات الوقت فإن هذا الإنتاج الفكري يعكس بدرجة أو أخرى نسق القيم السائد في المجتمع.

وقد وقع الاختيار علي **فترة الدراسة ٨٢ - ١٩٩٦** استنادا لعدة مبررات[٤]:-

١- تمثل هذه الفترة بداية ثانية أكثر استقرارا للتعددية السياسية في مصر .

٢- تبلور عديد من التيارات السياسية ووضوح توجهاتها خاصة التيارين الناصري والإسلامي، بل وانخراطها في ساحة ممارسة النشاط الحزبي والسياسي.

٣- حدوث انتعاشة في المجتمع المدني علي مستوي التعددية التنظيمية من حيث ظهور أحزاب جديدة وعديد من الجمعيات الثقافية والأهلية الطوعية .

٤- اتسام هذه الفترة – خاصة من بداية التسعينات علي وجه التحديد – بظهور قضايا خلافية أطرافها الأساسية منظمات المجتمع المدني، أي بمعني اخر أنها فترة تميزت بوجود حوار علي مستوي المجتمع المدني .

٥- تصاعد درجة التوتر السياسي الداخلي في المجتمع خاصة فيما بين التيارات السياسية المختلفة مما يعد مناخا مواتيا لدراسة التسامح السياسي .

لم تكتف الدراسة بالتركيز على هذه الفترة، بل سعت إلى استكشاف العمق التاريخى للظاهرة محل الدراسة من خلال اختيار فترة ليبرالية أسبق تاريخيا وهى ٢٣-١٩٣٠ تشترك فى بعض السمات مع الفترة الحديثة السابق الإشارة إليها. مثل بزوغ مجتمع مدنى نشيط وحياة سياسية ثرية، وكذلك ظهور قضايا خلافية حظيت باهتمام بعض منظمات المجتمع المدنى فى ذلك الوقت.

أهمية الدراسة:

تستمد هذه الدراسة أهميتها من عدة اعتبارات بعضها نظري ومنهجي والآخر عملي. علي صعيد الاعتبارات النظرية والمنهجية، تسعي هذه الدراسة إلي سد فجوة في الدراسات المعنية بالمجتمع المدني في مصر، والتي ركزت في غالبيتها علي مقومي التعددية التنظيمية والاستقلال النسبي عن الدولة من خلال الاهتمام بدراسة الأحزاب السياسية وجماعات المصالح و الجمعيات الأهلية – هياكلها وممارستها، وكذلك تحليل ديناميات التفاعل بين هذه المنظمات والدولة وتقييم مدي استقلاليتها في إدارة شئونها وممارسة نشاطها. وذلك في الوقت الذي لم يحظ التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف بمثل هذا الاهتمام رغم ما يتمتع به من أهمية باعتباره مؤشرا علي احترام حريات الرأي والاعتقاد والتعبير ليس فيما يتعلق بعلاقة المجتمع المدني بالدولة فحسب، ولكن فيما بين أطراف المجتمع المدني ومنظماته. وغني عن البيان مدي ارتباط هذا المقوم بقضية محورية في حياتنا السياسية والثقافية وهي قضية الديمقراطية والتعددية السياسية والفكرية.

يتحدد الاعتبار الثاني في ضرورة التركيز علي أحد أبعاد الثقافة السياسية وهو التسامح السياسي / التعصب السياسي، والذي لم تفرد له دراسة مستقلة باللغة العربية حتى الآن . فمعظم الدراسات المعنية بالثقافة السياسية المصرية إما تجاهلت هذا البعد أو مرت عليه بصورة عابرة دون تعمق.

أما الاعتبار الثالث فيدور حول السعي لدراسة ظاهرة، رغم الوفرة الكثيفة للدراسات السياسية المعنية بها في الأدبيات الغربية سواء كانت نظرية أو امبريقية، إلا أنها لم تحظ باهتمام يذكر في الدراسات السياسية باللغة العربية.

ومن ناحية أخرى، فإن هذه الدراسة تستمد أهميتها العملية من اعتبارين، الأول الضرورة العملية للتسامح السياسي والحق في الاختلاف. ففي إطار مجتمع حافل بالتعددية بكافة أشكالها وكذلك بالصراعات السياسية والفكرية، يصبح التسامح السياسي ضرورة وطنية إن لم تكن حياتية كي يظل المجتمع قائما ومتوازنا. وتزداد هذه الأهمية العملية في الظرف المصري علي وجه الخصوص نظرا لما يعتريه في السنوات الأخيرة من ظواهر غياب التسامح وسيادة التعصب و نفي الآخر. فالحاجة للتسامح في تزايد وذلك لإرساء المجتمع المدني كمجتمع تعددي يضمن الحريات الأساسية. أما الأهمية الثانية فهي السعي لاكتشاف ديناميات التفاعل داخل المجتمع المدني ذاته، وبالتالي الخروج من إسار إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، والتي تجعلنا نرهن – في كثير من الأحوال – دفع التحول الديمقراطي في مصر بتخفيف الدولة من قبضتها علي المجتمع المدني، وبالتالي نظل أسري معادلة ثنائية جامدة، إذا ما تحقق أحد طرفيها، من الضروري أن يتحقق الثاني، متجاهلين أن هناك عوامل أخرى قد تعوق التحول الديمقراطي كامنة في المجتمع والثقافة بالأساس.

تساؤلات الدراسة:

تسعي الدراسة للإجابة علي التساؤلات الآتية:-

١- ما موقع قيمة التسامح السياسي علي خريطة الخطاب السياسي للنخبة في تاريخنا المعاصر وبالتحديد في الحقبة الليبرالية ١٩٢٣-١٩٣٠ ؟

٢- ما موقع قيمة التسامح السياسي والحق في الاختلاف علي خريطة الخطاب السياسي للنخبة في الفترة ١٩٨٢ - ١٩٩٦ ؟

٣- من خلال المقارنة بين هاتين الفترتين الليبراليتين، ما هي أبرز جوانب الاتفاق والاختلاف، وكيف تطورت قيمة التسامح السياسي ؟ وفي أي اتجاه ؟

٤- ما هي أهم محددات قيمة التسامح السياسي من واقع تحليل مضمون خطاب النخبة في كلتا الفترتين، والي أي مدي تتفق أو تختلف مع ما توصلت إليه الدراسات السابقة وما طرحته من نظريات وأطر تفسيرية ؟

الاقترابات التفسيرية المستخدمة في الدراسة :

نظرا لتعدد جوانب وأبعاد الظاهرة محل الدراسة، فقد تم الاستعانة بأربعة اقترابات رئيسية:-

١- **الاقتراب التاريخي:** وذلك بهدف التعرف علي العمق التاريخي للظاهرة ومتابعة تغيراتها وتقلباتها المختلفة وذلك لمعرفة العوامل التي تصوغها في صورة معينة، وبالتالي عدم الاكتفاء برصد سماتها في الوقت الراهن مما من شأنه أن يعزلها عن جذورها التاريخية. وأيضا لمعرفة أين يقع التسامح علي خريطة ثقافتنا فيما بين الفترتين ١٩٢٣-١٩٣٠، و ١٩٨٢-١٩٩٦.

٢- **اقتراب الثقافة السياسية:** ينطلق هذا الاقتراب في تحليله لظاهرة التسامح / التعصب السياسي من أن هناك علاقة ارتباطية إيجابية بين نمط الثقافة السياسية السائد ودرجة التسامح السياسي . فاذا اتسم النمط السائد بالتأكيد علي التماثل والمجاراة أو ما يطلق عليه الثقافة الدافعة للمجاراة السياسيةculture of political conformity، فمن المتوقع أن تسود قيمة التعصب السياسي والعكس صحيح.

٣- **اقتراب علم النفس السياسي:** يهتم هذا الاقتراب بالبحث عن العلاقة بين أنماط معينة من الشخصية مثل الشخصية السلطوية والدوجماتية من ناحية، وبروز اتجاهات التعصب السياسي من ناحية أخرى .

٤- **اقتراب النخبة السياسية:** ينطلق هذا الاقتراب من افتراض مفاده أن النخبة السياسية أكثر التزاما بالأعراف الديمقراطية علي وجه العموم وبالتسامح السياسي علي وجه الخصوص نظرا لما تتمتع به من سمات تميزها عن الجماهير(٥).

وقد استفادت الدراسة من الاقترابات الثلاثة الأخيرة في تحديدها للمفاهيم النظرية والتعريفات الإجرائية وتصميم الأداة المستخدمة في الدراسة وكذلك في تفسير النتائج.

الأداة المستخدمة في الدراسة:

اعتمدت الدراسة علي استخدام أسلوب تحليل المضمون باعتباره أحد الأساليب البحثية التي تتيح دراسة مادة الاتصال دراسة علمية مقننة، وتمكن من الخروج باستدلالات محددة من المادة موضع التحليل تكشف عن مقاصد القائم بالاتصال من بث رسالته وذلك بطريقة موضوعية

ومنظمة. ومن ناحية أخرى فإن استخدام أسلوب تحليل المضمون يمكن من الكشف عن المحتوي الظاهر والكامن للاتصال معا. قد سعت الباحثة إلي الاستفادة من أسلوب تحليل الخطاب بصورة جزئية في تطوير أداة الدراسة وذلك بإيلاء أهمية أكبر للكيف مقارنة بالكم، بل وتوظيف الكم لخدمة الكيف ولذلك لم تهتم بالاستغراق في العد والإحصاء للمؤشرات المتكررة . ومن ناحية ثانية اهتمت بالمحتوي الكامن للنص ومدي اتساقه الداخلي. وأخيرا سعت في التفسير إلي وضع الخطاب في السياق الاجتماعي والسياسي الذي ظهر فيه(٦).

مجتمع الدراسة:

عينة الخطاب موضع التحليل:

سعت الباحثة إلى تحليل خطاب عينة مختارة عمديا من نخب بعض منظمات المجتمع المدني. استنادا لمحك أساسي، وهو أن تكون قد شاركت في الجدل حول القضايا محور التحليل من خلال خطاب معلن علي نطاق واسع. وقد اهتمت الباحثة اهتماما أساسيا بعينة الأحزاب السياسية واعتبرتها من أهم منظمات المجتمع المدني التي يتعين دراسة خطابها في إطار هذا البحث، وذلك مرده أن محور التركيز في هذه الدراسة هو التسامح السياسي مع الآخر المختلف. ومن ناحية ثانية فإن الأحزاب السياسية من أكثر الفاعلين قدرة علي النفاذ للرأي العام في المجتمع المصري وذلك بحكم ما تملكه من صحف، كما أنها إحدى مؤسسات التنشئة السياسية الأساسية. ومن ناحية ثالثة فإن عدم إمكانية وصول هذه الأحزاب للسلطة يجعلها في النهاية أقرب لجماعات المصالح منها للأحزاب السياسية، وبالتالي ألصق بالمجتمع المدني من النظام السياسي. كما اهتمت الباحثة بتوسيع مجال العينة ليشمل بجانب الأحزاب السياسية منظمات المجتمع المدني الأخرى التي كان لها مواقف معلنة علي نطاق واسع حيال القضايا محور التحليل سواء كانت أطرافا مباشرة أو أطرافا غير مباشرة. بالإضافة لذلك تم إدخال كل من صفحتي الرأي وصفحة الحوار القومي بجريدة الأهرام في إطار عينة الخطاب موضع التحليل، وذلك علي اعتبار أن هذه الصفحات الثلاث أحد المنابر الهامة التي يعبر فيها عديد من رجال الفكر والثقافة والمهنيين عن ارائهم والذي ينتمي أغلبهم إلى منظمة من منظمات المجتمع المدني أو أكثر.

وهكذا راعت الباحثة أن يتوفر ثلاثة معايير في هذه النخبة، الأول معيار الانتماء التنظيمي أي الانتماء لإحدى منظمات المجتمع المدني، والثاني الانتماء السياسي لأحد التيارات السياسية الرئيسية القائمة (وضح هذا المعيار بجلاء في عينة الأحزاب السياسية)، والثالث أن تكون علي قدر من الاهتمام بالقضايا محور التحليل.

أهم التعريفات الإجرائية المستخدمة في الدراسة:

التسامح السياسي : الاستعداد لتقبل جماعات أو أفكار يعارضها المرء والإقرار لها ولأصحابها بحقهم في ممارسة كافة حقوقهم السياسية والمدنية(٧).

وقد اجتهدت الباحثة في اقتراح مؤشرات تدل علي الشق الأول في التعريف، واعتمدت علي الدراسات الامبريقية الأجنبية المتوفرة في وضع مؤشرات الشق الثاني من التعريف .

فيما يتعلق بمؤشرات الشق الأول فإنها تتحدد في :

- تجنب تكفير الاخر المختلف واستنكار ذلك.
- العزوف عن التشهير بالآخر المختلف.
- تجنب إصدار أحكام مطلقة واتخاذ مواقف حدية.
- مراجعة الذات.

أما مؤشرات الشق الثاني فتنحصر في :

- كفالة حريات التعبير والاعتقاد والتفكير للاخر المختلف.
- حق الاخر المختلف في التنظيم والتجمع.
- حق الاخر المختلف في التدريس في الجامعات والمدارس العامة.
- حق المختلف في تقلد المناصب العامة.
- التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع علي المختلف.

النخبة السياسية للمجتمع المدني: تقصد الدراسة بالنخبة السياسية للمجتمع المدني النخبة السياسية غير الحاكمة والتي تمارس التخصيص السلطوي للقيم في منظمات المجتمع المدني، التي تنتمي إليها، وذلك من خلال سيطرتها علي بعض مصادر القوة والموارد السياسية مثل الثروة (جماعات رجال الأعمال)، أو العضوية (النقابات العمالية)، أو أصوات الهيئة الناخبة (الأحزاب السياسية) أو حق مراقبة ممارسة المهنة (بعض النقابات المهنية)، أو القدرة علي ممارسة التأثير والإقناع (رجال الصحافة والأعلام) أو الخبرة الفنية والعلمية والثقافية (أساتذة الجامعات والجمعيات العلمية ....) . وعلي هذا فالمقصود بنخبة المجتمع المدني نخب الأحزاب السياسية وجماعات المصالح والجمعيات الأهلية وغيرها من منظمات المجتمع المدني. ومن ناحية أخرى فقد اعتبرت الدراسة هذه النخبة نخبة سياسية غير حاكمة نظرا لما تلعبه من دور في التأثير علي صنع السياسة من ناحية، وتشكيل الرأي العام من ناحية أخرى. أي نظرا لدورها في صياغة التطور السياسي للمجتمع. هذا فضلا عما سبق الإشارة إليه من ممارستها للتخصيص السلطوي للقيم.

صعوبات الدراسة:

كان من أبرز الصعوبات التي واجهت الباحثة، عدم توافر بعض المصادر الأولية للمعلومات وبالتحديد في الفترة ٢٣- ١٩٣٠ . فلم تعثر الباحثة علي جريدة السياسة اليومية لسان حال حزب الأحرار الدستوريين في ذاك الوقت في كل من دار الكتب والوثائق القومية وفي معظم المكتبات الموجودة بالقاهرة مثل المجلس الأعلى للصحافة، والجامعة الأمريكية، والسيداج، والأهرام، ودار الهلال .

تقسيم الدراسة:

- **مقدمة**
- **الفصل الأول:** يتناول الإطار النظري للدراسة وأهم المفاهيم والاقترابات المستخدمة في الدراسة. يتعرض كل من المبحث الأول والثاني إلى مفهوم المجتمع المدني من حيث النشأة والتعريف والإشكاليات والمقومات وذلك مع ايلاء أهمية أكبر للمقومات الثقافية للمجتمع المدني والتي تتمثل بالأساس في التسامح السياسي. أما المبحث الثالث فإنه يهتم بالاتجاهات العامة التي سادت الدراسات الامبريقية المعنية بالتسامح السياسي، وكذلك مفهوم التسامح السياسي ومحدداته الاجتماعية والسياسية والنفسية. يعني المبحث الرابع بالاقترابات المفسرة للتعصب السياسي وهى اقتراب الثقافة السياسية واقتراب علم النفس السياسي واقتراب النخبة السياسية.
- **الفصل الثاني:** يطرح هذا الفصل مدخلا تاريخيا لدراسة التسامح السياسي في كل من الثقافة الغربية والعربية، من خلال التعرض للنشأة التاريخية للتسامح والرؤي المفسرة لذلك، والأسس الفكرية والفلسفية للتسامح وذلك في المبحث الأول. أما المبحث الثاني فيناقش إشكالية العلاقة بين التحديث والتسامح السياسي في كل من الثقافتين الغربية والعربية. كما يتعرض لتقييم مفهوم التسامح السياسي من حيث مدي صلاحيته للتطور مع المتغيرات الحديثة. يتناول المبحث الثالث موقع التسامح السياسي علي خريطة الثقافة السياسية المصرية، وذلك من خلال تتبع مفهوم التسامح السياسي والحق في الاختلاف في إطار الخبرة التاريخية الإسلامية والعربية والمصرية علي مستوي الحركة السياسية والفكر السياسي الإسلامي. ومن ناحية أخرى يسعي هذا المبحث إلى طرح منظور تاريخي متكامل الأبعاد لتناول موضوع التسامح السياسي.
- **الفصل الثالث:** يسعى لاكتشاف قيمة التسامح السياسي علي خريطة خطاب النخبة السياسية في عهد التحول الليبرالي الأول ١٩٢٣- ١٩٣٠ وذلك من خلال تحليل مضمون الجدل الذي دار حول قضيتين أساسيتين في ذلك الوقت هما قضية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" و"كتاب في الشعر الجاهلي". وذلك في إطار عرض لحالة المجتمع المدني في ذلك الوقت والمناخ السياسي والفكري السائد والذي افرز القضيتين، كما كان له دوره في صياغة الخطاب الذي دار حولهما.
- **الفصل الرابع:** اهتم هذا الفصل باكتشاف موقع قيمة التسامح السياسي والحق في الاختلاف علي خريطة خطاب نخبة المجتمع المدني في الفترة من ١٩٨٢ – ١٩٩٦. وذلك من خلال تحليل مضمون الجدل الذي دار حول أربع قضايا تمس قيما أساسية في المجتمع المصري وهي قضية الدين وحرية الفكر (قضية نصر حامد أبو زيد) وقضية المرأة (المؤتمر الدولي الرابع للمرأة المنعقد في بكين) والقضية القبطية في مصر (مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الاقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط)، وأخيرا قضية التقييم الموضوعي للتاريخ الوطني (قضية تقييم ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢). وذلك في إطار بانوراما توضح حالة المجتمع المدني في مصر في هذه الفترة من حيث مدي توافر مقوماته وتقييمه من حيث نقاط القوة والضعف. كما يتم التعرض لأهم سمات المناخ السياسي والفكري السائد في هذه الفترة.
- **الخاتمة :** تشمل ما تم التوصل إليه من نتائج، وتجيب عن تساؤلات الدراسة. كما تحاول تقييم مدي ملائمة الإطار النظري في التفسير.

الهوامش

١- انظر نماذج لبعض هذه الكتابات:
- شرابي، هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠
- حنفي، حسن، "الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر"، في مركز دراسات الوحدة العربية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، بيروت، ١٩٨٤
- عبد الفتاح، نبيل، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، رؤية أولية للقضايا الأساسية، القاهرة : مكتبة مدبولي بدون تاريخ.
- وجيه، حسن، مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤
- البشري، "طارق، الأوضاع الثقافية للحوار القومي"، في المنوفي، كمال، (محررا) الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير، المجلد الثاني، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤ .
- عبد الفتاح، سيف، "حوار النخبة المثقفة حول العنف والإرهاب، مراجعة نقدية"، مرجع سابق، المجلد الأول
- عبد المجيد، وحيد، الأزمة المصرية، مخاطر الاستقطاب الإسلامي العلماني، القاهرة : دار القارئ العربي، ١٩٩٣

2- Al-Sayyid, M., "The Concept of Civil Society and The Arab World", in Brynen, R., et al., Liberalization & Democratization in the Arab World, Theoretical Perspectives, vol I, London: Lynne Rienner Publishers, 1995, p p134-135

3- Al - Sayyid , M ., "A Civil Society in Egypt" , in Norton , A ., (ed .) , Civil Society in the Middle East , New York : E.J. Brill , 1995 , P. 271

٤- كانت فترة الدراسة في خطة البحث المقدمة للتسجيل في عام ١٩٩٤ من ١٩٨٢-١٩٩٣. وقد قامت الباحثة بمد الإطار الزمني للدراسة إلى عام ١٩٩٦ نظرا لبروز قضايا جديدة تستحق الدراسة، وأيضا لتحقيق أكبر قدر من ملاحقة التطورات الحديثة.

٥- تمت مناقشة الاطروحات الرئيسية والفرعية في الاقترابات المذكورة وما يرتبط بها من متغيرات بصورة مفصلة ونقدية في الفصل الأول من هذه الدراسة.

٦- راجع وجيه، حسن، أزمة الخليج ولغة الحوار السياسي في الوطن العربي، القاهرة : دار سعاد الصباح، ١٩٩٢، ص ص ٥٤-٥٧

٧- استخلصت الباحثة هذا التعريف الإجرائي من عدة تعريفات لمفهوم التسامح السياسي، راجع :
- Herson, L., & Hofstetter, R., Tolerance, Consensus and Democratic Creed : A Contextual Exploration, The Journal of Politics, vol.37, no.4, 1975, p. 1013
- Shamir, M., Political Intolerance among Masses & Elites in Israel : A Reevaluation of Elitist Theory of Democracy, The Journal of Politics, vol.53, no.4, 1991, p.1019
- Sullivan, J., et al., An Alternative Conceptualization of Political Tolerance : Illusory Increases 1950s-1970s, American Political Science Review, vol.73, no.3, 1979, p.781

الفصل الأول

الإطار النظري للدراسة

(المفاهيم والاقترابات)

يضع هذا الفصل أسس الإطار النظرى للدراسة، وذلك استنادا إلى مراجعة الأدبيات النظرية والامبريقية التى تناولت موضوع الدراسة بكافة تفريعاته مراجعة نقدية. ويحدد الإطار النظرى المفاهيم والتعريفات النظرية والإجرائية المستخدمة فى الدراسة وما بينها من علاقات مفترضة. كما يطرح الاقترابات التفسيرية المستخدمة فى التحليل والتفسير.

ينقسم الفصل إلي أربعة مباحث :

المبحث الأول : المجتمع المدنى: النشأة – المفهوم – الإشكاليات.

المبحث الثانى: المقومات الثقافية للمجتمع المدنى: الروح المدنية – التسامح السياسى.

المبحث الثالث: التسامح السياسى فى الدراسات الامبريقية: الاتجاهات العامة التى سادت دراسات التسامح السياسي – مفهوم التسامح السياسى – محددات التسامح السياسى.

المبحث الرابع: الاقترابات المفسرة للتعصب السياسى: اقتراب الثقافة السياسية – اقتراب علم النفس السياسى – اقتراب النخبة السياسية.

المبحث الأول

المجتمع المدنى

النشأة - المفهوم - الإشكاليات

أولا- المجتمع المدني : النشأة والتطور

لا تنشأ المفاهيم فى مجال العلوم الاجتماعية من فراغ، فهى إمـــا أن تكـــون نتـــاج واقـــع اجتماعى ما، أو محاولة لتجاوز واقع اجتماعى معين. ولم يشذ مفهوم المجتمع المدنى عـــن هـــذا الإطار. وقد اختلفت دلالته عند النشأة فى القرن الثامن عشر عن دلالته فى العقود الأخـــيرة مـــن هذا القرن بدرجة أو بأخرى، مما دفع بعض الباحثين إلى التمييز بين عهدين؛ العـــهد الكلاســـيكي للمفهوم والعهد المعاصر[١].

ومن ناحية أخرى فإن المفهوم فى صيغته المعاصرة لم يظهر فى عديد من منـــاطق العـــالم المختلفة لنفس الأسباب، بل هناك وجوه للاختلاف، وذلك مع الإقرار بوجود قواسم مشتركة يمكن استخلاصها.

المجتمع المدني في الثقافة الأوربية

العصر الكلاسيكي للمفهوم:

كان أول ظهور لمفهوم المجتمع المدنى فى إطار مدرسة الحقوق الطبيعية أو نظرية العقد الاجتماعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. أهتم أنصار نظرية العقد الاجتماعى بالتمييز بين المجتمع المدني والمجتمع الطبيعي الذى سبق الدولة وفقا لتصورهم. وقد كان جون لوك من أكثر أعلام هذه المدرسة اهتماما بهذا المفهوم، وقصد به وصف ذلك المجتمع الذى دخله الأفراد طواعية لضمان حقوقهم المتساوية التي تمتعوا بها فى ظل القانون الطبيعى، بيد أن غياب السلطة القادرة على الضبط فى المجتمع الطبيعى كان يهدد ممارستهم لهذه الحقوق، لذلك أتفق هؤلاء الأفراد على تكوين المجتمع المدنى ضمانا لهذه الحقوق، ومن ثم تخلوا عن حقهم فى إدارة شئونهم العامة لسلطة جديدة قامت برضائهم والتزمت بصيانة حقوقهم الأساسية فى الحياة والحرية والتملك، كما التزم أعضاء ذلك المجتمع المدنى بطاعة تلك السلطة طالما التزمت بعناصر الاتفاق، أما إذا خرجت عليه فإنها تفقد أسس طاعتهم لها ويصبح من حقهم أن يثوروا عليها ويستبدلوها بسلطة أخرى [٢]. وقد كان وراء ذلك الإسهام الفكرى واقع اجتماعى معين تستعر فى جنباته صراعات سياسية واجتماعية واقتصادية، صراع بين النظام الإقطاعي المتداعي والبرجوازية الصاعدة، صراع بين أنصار نظرية الحق الإلهي للملوك فى مجال السياسة والحكم وبين انصار محاولات تأسيس نظم سياسية تقوم على أسس إنسانية عقلانية رشيدة. ففكرة أن المجتمع وليد عقد معين بين الأفراد تعنى أن كل الأنظمة الاجتماعية والسياسية أنظمة إنسانية من صنع الإنسان، ومن ثم فإن المجتمع ليس نتاجا لتنظيم إلهي أو لنظام فرضته الطبيعة [٣].

مثل إسهام هيجل المحطة الثانية فى تطور مفهوم المجتمع المدنى إذ انطلق من منظور مختلف، فلم يهتم مثل مدرسة الحقوق الطبيعية بالتمييز بين المجتمع المدنى والمجتمع الطبيعى، ولكنه اهتم بالتمييز بين المجتمع المدنى والدولة، فالدولة حالة إيجابية تتناقض مع حالة سلبية ويقصد بها المجتمع المدني. ويتسم هذا المجتمع المدني بأنه مجتمع تسيطر عليه الصراعات والفساد المادي والأخلاقي، فهو مشابه لحالة الطبيعة [٤]. ويعتمد المجتمع المدنى على الدولة فى القيام بوظائفه الأساسية الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية التى لا يستقيم أدؤاها من دون التنظيمات التى تضعها الدولة . ووسيلة الدولة فى توجيه أفراد المجتمع نحو الغايات الأخلاقية هى العمل من خلال القوانين والاتحادات المهنية، من خلال الطبقات والمجتمعات المحلية التى بدونها يتحول المواطنون إلى مجرد تجمع يفتقد أي هوية. وتجدر الإشارة إلى أن هيجل كان متأثرا بظروف ألمانيا فى بداية القرن التاسع عشر قبل أن تتحقق وحدتها وعلى اقتناع أنه لا أمل فى تحقيق التقدم والخروج من أزمتها إلا بظهور الدولة الواحدة القوية.[٥] أما ماركس فقد انطلق من صياغة هيجل لمشكلة المجتمع المدني والذي حددها هذا الأخير في أنها حرب الكل ضد الكل من أجل تحقيق المصالح المتعارضة. وإن كان تحديده للمجتمع المدنى مختلفا، فالمجتمع المدنى يشمل كل العلاقات المادية للأفراد فى مرحلة معينة من تطور قوي الانتاج، ويضم النشاط الاقتصادي في المجتمع بكافة أشكاله. كما أنه يمثل البنية التحتية التي تشكل البنية الفوقية بكل ما تشمله من نظم حكم وثقافة ....[٦].

المجتمع المدنى فى دلالاته المعاصرة :

على الرغم أن التبلور الأساسي للمفهوم فى دلالاته المعاصرة لم يحدث إلا فى العقود الأخيرة من هذا القرن، غير أن إرهاصاته تعود إلى إسهام جرامشى عقب الحرب العالمية الأولى، إذ عرّف المجتمع المدنى بأنه المجال الذي تسعي الدولة من خلاله إلي فرض هيمنتها علي المجتمع(٧)، وذلك من خلال تشكيل الاتحادات المهنية والنقابات العمالية والأحزاب السياسية بل والمؤسسات الدينية والاجتماعية التي تسعي لصبغ كل المجتمع برؤيتها للعالم. ومن ناحية أخري فإن هذه الهيمنة تبدأ فى الانهيار عندما تنجح الطبقات الخاضعة فى تطوير مؤسسات المجتمع المدنى الخاصة بها وتوجهها تحت قيادة مثقفيها العضويين أى بلورة هيمنتها المضادة(٨). فقد أدرك جرامشي أن الهجوم الثوري المباشر علي الدولة في أوربا الغربية وأمريكا الشمالية لن ينجح، وأن السبيل الوحيد لتقويض الدولة الرأسمالية هو المجتمع المدني(٩). فالمجتمع المدني لدي جرامشي لا ينتمي للبنية التحتية بل ينتمي للبنية الفوقية(١٠). وبذلك وضع جرامشى نواة الدلالة المعاصرة للمفهوم والتى حددت المجتمع المدنى بأنه كل ما يتوسط الفضاء بين الفرد والدولة من تنظيمات مختلفة تقوم على أساس المبادرة الخاصة.

في نهاية هذا العرض يثور تساؤل: أي واقع اجتماعى أفرز المفهوم فى دلالته المعاصرة أو بصياغة أخرى لماذا ظهر المفهوم فى العقدين الأخيرين بالذات؟

لقد عاد مفهوم المجتمع المدنى إلى الظهور من جديد مع بدايات الموجة الثالثة للديمقراطية وفقا لمصطلح صموئيل هانتجتون والتي شهدت انهيار عديد من النظم السلطوية والشمولية، وبغض النظر عن كيفية هذا الانهيار، فقد حل مكان هذه السلطويات أنظمة تقوم على التعددية الحزبية والانتخابات الحرة. انطلقت هذه الموجة من جنوب أوربا فى منتصف السبعينات (البرتغال ١٩٧٤ – اليونان ١٩٧٤ – أسبانيا ١٩٧٩) ثم انتقلت إلى أمريكا اللاتينية فى أواخر السبعينات (اكوادور ١٩٧٩ – بيرو ١٩٧٩ .....)، ثم جنوب آسيا (تركيا ١٩٨٣ – الفيلبين ١٩٨٦ ...)، وأخيرا شرق أوربا في أواخر الثمانينات، ناهيك عن بعض البلدان الأفريقية في أواخر الثمانينات(١١). إن أهم ما يميز هذه الموجة أن المواطنين تحدوا السلطويات في حركات احتجاجية واسعة النطاق ليس بصفتهم أفرادا ولكن كأعضاء حركات طلابية ونسوية ومنظمات مهنية ونقابات عمالية وجمعيات حقوق الإنسان....(١٢). ولم يقتصر الأمر على هذه المناطق بل أيضا برز مفهوم المجتمع المدنى في الليبراليات الغربية، وبالتالي لم يكن قاصرا على النظم التى فى طريقها للانتقال من النظم السلطوية إلى النظم التعددية. وعلى الرغم من اختلاف العوامل والأسباب التى نتج عنها ظهور المفهوم من منطقة إلى أخرى من مناطق العالم على المستوى التفصيلي، إلا أنها فى مجملها تعبر عن أزمة متعددة الأبعاد؛ أزمة على صعيد العلاقة بين الدولة والمجتمع، أزمة مشاركة، أزمة اقتصادية.

فبالنسبة لأوربا الغربية كان من أبرز أسباب ظهور مفهوم المجتمع المدنى الاخفاقات المتتابعة التى تعرضت لها دولة الرفاهة. فقد شهدت السنوات الأخيرة عجز دولة الرفاهة عن تحقيق أهدافها الأساسية، وبالأخص قدرتها على إحداث مستوى عال من التشغيل وتقديم برامج للخدمات والرعاية الاجتماعية فى مجالات الصحة والتعليم، مما أدى إلي انحدار شرعية تلك الدول وفقدان الثقة فى البيروقراطيين والتكنوقراطيين والخبراء القائمين على تنفيذ هذه السياسة. كما طرحت من جديد مسألة العلاقة بين الدولة و المجتمع مما أثار الخصومات العتيدة بين المحافظين الجدد من أنصار الحد من تدخل الدولة وأنصار دولة الرفاهة. فقد استغل المحافظون الجدد هذه المشاكل مؤكدين على النتائج السلبية المترتبة على تدخل الدولة.فى الأسواق الخاصة

للمجتمع المدنى بالمعنى الواسع للسوق. وطالبوا بتحرير قوى السوق في كافة ميادين الخدمات ورفع يد الدولة عنها مثل التعليم والصحة والمواصلات، وما ترتب على ذلك من تقليص دور الدولة إلى أقصى حد(١٣). فضلا عن ذلك، فقد كان لظهور الحركات الاجتماعية فى السنوات الأخيرة فى البلدان الرأسمالية الفضل فى ابتكار أشكال جديدة للعمل الجماعى. ومن أبرز نماذجها حركات مناهضة التسلح النووي، وحركات حماية البيئة، وحركات السلام والمرأة، وكذلك حملات الدفاع عن الحقوق المدنية. وأهم ما يميز هذه الحركات أنها لا تقوم على أساس طبقي واضح ولا تعطى للمطالب المادية أهمية كبرى فى أغلب الحالات. كما ترفض ليس فقط سياسات الحكومات القائمة في تلك البلدان، وإنما تنتقد أيضا الأحزاب المتنافسة فيها وتسعى للعمل خارج نطاق هذه الأحزاب على أسس جديدة تبتعد عن التنظيم الحزبى الصارم(١٤). كما ترفض الأطر التقليدية للمشاركة السياسية، إذ تسودها أنماط المشاركة غير الهيراركية والرغبة في التضحية من أجل الجماعة(١٥).

أما في أوربا الشرقية، فقد استخدم مفهوم المجتمع المدني في الإشارة إلي التحولات التي جرت هناك، والتي كان الفاعلون الرئيسيون فيها المنظمات والمؤسسات الاجتماعية التي ظلت خارج نطاق سيطرة الحزب الشيوعي في تلك البلدان، أو التي تحدت الحزب الشيوعي كما كان الحال في بولندا، إذ قامت نقابة "تضامن" العمالية بحركات احتجاجية واسعة أسفرت عن تشكيل حكومة لا يرأسها شيوعي في أعقاب نجاح مرشحي نقابة تضامن في الانتخابات البرلمانية في عام ١٩٨٩. مثلت خبرة تضامن حركة للدفاع الذاتي والإدارة الذاتية للمجتمع وبالتالي كانت بمثابة مولد للمجتمع المدني في بولندا(١٦). وقد كانت هناك تنظيمات مشابهة في دول شرق أوربا الأخري تقاربت أسماءها ما بين المنتدي المدني في تشيكوسلوفاكيا إلي المنتدي الجديد في ألمانيا الشرقية إلي المنتدي الديمقراطي المجري ... وضمت هذه المحافل تجمعات للمثقفين والطلبة ورجال الدين وأنصار حماية البيئة وجمع بينها كلها أنها قادت حركات احتجاج واسعة انتهت بسقوط النظم الشمولية في تلك البلدان(١٧).

لم تخرج بلدان الجنوب عن المضمار، إذ تم استخدام مصطلح المجتمع المدني في تلك البلدان للإشارة إلي دور عديد من المنظمات الاجتماعية في إحداث التحول من النظم السلطوية إلي النظم التعددية - بصرف النظر عن شكل هذه التعددية وجوهرها. كان سقوط نظم الحكم السلطوية في بعض بلدان جنوب آسيا وفي أمريكا اللاتينية نتيجة لتعبئة واسعة لمنظمات اجتماعية خرجت عن سيطرة الدولة كما كان الحال في الفيلبين قبل سقوط حكم رئيسها الأسبق ماركوس ١٩٨٦ وفي بنجلاديش والبرازيل .....(١٨)

وعلى صعيد البلدان العربية، يمكن تصنيف العوامل التى أدت لظهور مفهوم المجتمع المدنى إلى مجموعتين؛ مجموعة العوامل الداخلية ومجموعة العوامل الخارجية.

العوامل الداخلية:

١- تراجع دور الدولة الاقتصادى والاجتماعي فى مقابل انتعاش عديد من المؤسسات والتنظيمات المدنية السابقة للحقبة الشعبوية أو ظهور منظمات جديدة. فعلى سبيل المثال شهد العالم العربى طفرة في نمو التنظيمات الطوعية الخاصة وهيئات تنمية المجتمعات المحلية فى العقدين الماضيين. ويقدر نمو عدد الهيئات غير الحكومية العربية من أقل من ٢٠,٠٠٠ فى منتصف السبعينات إلى حوالى ٧٠,٠٠٠ فى أواخر الثمانينات.

٢- تزايد احتياجات الأفراد والجماعات المحلية والتي لم تلبها الدولة العربية. فبالنسبة للطبقتين الدنيا والوسطى الصغيرة كانت هذه الاحتياجات فى أساسها خدمات اجتماعية واقتصادية لم تعد الدولة قادرة -أو مستعدة - على الوفاء بها كالإسكان والرعاية الصحية وزيادة الدخل و تحسين نوعية التعليم وما إلى ذلك. وبالنسبة للطبقتين المتوسطة والعليا، تمثلت الاحتياجات المتزايدة فى المطالبة بالتعددية السياسية والثقافية وحرية التعبير.

٣- اتساع نطاق التعليم بين السكان مما أدى إلى رفع مستويات الوعي والتوقعات والمهارات التنظيمية وما ترتب على ذلك من الاهتمام ببناء المؤسسات العامة والخاصة[١٩].

٤- نشأة عديد من منظمات رجال الأعمال الجديدة نتيجة السياسات الاقتصادية التى تتجه نحو الاندماج فى السوق الرأسمالى العالمى.

٥- تآكل شرعية النظم السياسية العربية منذ الثمانينات نتيجة فشلها الذريع فى الحفاظ على الاستقلال الوطنى ومواجهة تهديدات الأمن القومى، وكذلك إخفاقها فى التنمية وعجزها عن تحقيق قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية. دفعت هذه الظروف بعض النظم إلي التحول لنظم تعددية سياسية مقيدة بهدف تخفيف الضغط على النظام السياسى وإتاحة الفرصة للأصوات المعارضة للتعبير عن نفسها. ومن ناحية أخرى فقد نتج عن تسلط الدولة ظهور ثقافات مضادة وازدياد حركيتها السياسية وفاعليتها الاجتماعية وقدرتها على تعبئة الجماهير. وأبرز النماذج حركات الإسلام السياسي من ناحية والتيار العلماني من ناحية أخرى حيث يسعي كلاهما إلى إنعاش المجتمع المدنى من خلال إنشاء جمعيات أهلية دينية أو أحزاب سياسية أو جمعيات حقوق الإنسان، وذلك لتحقيق ما يبغون من أهداف[٢٠].

أما **العوامل الخارجية** فتتلخص فى سمات الوضع العالمى الجديد والذى وفر لمنظمات المجتمع المدنى الخارجة عن سيطرة الدولة فرصا واسعة لاكتساب حلفاء خارجيين فى مواجهة حكوماتهم، وفى تعبئة الرأي العام ضدها نتيجة ثورة الاتصالات، والتى فتحت الطريق أمام قوى المعارضة السياسية ومنظمات حقوق الإنسان لتعبئة التأييد لها خارج الحدود. فضلا عن أن نقل شبكات الإعلام الدولية لحركات الاحتجاج الواسعة فى بعض البلدان يوفر نماذج جديرة بالاقتداء من قبل حركات أخرى فى بلدان مختلفة. بالإضافة لهذه الضغوط الناتجة عن ثورة الاتصالات والمعلومات، فهناك الضغوط القادمة من البلدان الرأسمالية المتقدمة والمؤسسات المالية الدولية التى تسعى إلي تحويل دول الجنوب نحو اقتصادات السوق، وما يترتب على ذلك من تشجيع المنظمات غير الحكومية وبالتحديد منظمات رجال الأعمال والجمعيات التى تدعو إلي حرية السوق ووقف تدخل الدولة فى الاقتصاد[٢١].

وأخيرا فعلى الرغم من شيوع المفهوم كما سبق وأشرنا فإنه مازال مفهوما غير مسلم به و ذخيرة للمعارك الفكرية والإيديولوجية بين الأكاديميين والسياسيين . فبينما ذهب البعض إلى أن المجتمع المدنى لا يظهر إلا حيثما وجد اقتصاد السوق، وإلى أن قيام نظم اشتراكية فى شرق أوربا قد تسبب فى اختفاء المجتمع المدنى طيلة وجود هذه النظم. ولكن ما لبث أن استعاد عافيته عندما دبت فيه علامات الضعف، بل وتطور بخطوات واسعة بعد سقوطها. ويرى فريق آخر من الأكاديميين ورجال السياسة أن الفريق الأول يسئ استخدام مفهوم المجتمع المدنى وإنه يوظفه خدمة لمشروع إيديولوجي قديم و متجدد ألا وهو الترويج للمجتمع الليبرالي بكافة مؤسساته الاقتصادية والثقافية، وأن المفهوم بهذا الاستخدام المعاصر يفقد كثيرا من قيمته العلمية ويتحول إلى مجرد قناع شفاف لرؤية إيديولوجية متحيزة[٢٢].

ومع ذلك لابد من التأكيد على أنه إذا كانت ظاهرة المجتمع المدنى حكرا على الغرب فى العصر الكلاسيكى للمفهوم، فإنها ليست كذلك فى تجلياتها الحديثة، فالمجتمع المدنى كمجال يتوسط الفضاء بين الدولة والفرد والسوق موجود فى كل المجتمعات، الفارق هو درجة نضج وتبلور هذا المجتمع ومدي توافر مقوماته.

ثانيا: المجتمع المدنى

المفهوم - المقومات - الإشكاليات

تعددت إسهامات علماء السياسة والاجتماع حول تعريف المجتمع المدنى ومقوماته. وقد انطوى هذا التعدد على عديد من أوجه التباين والاختلاف والتي انحصر معظمها في الجدل حول حدود المجتمع المدنى، علاقته بالدولة وبنمط التنظيم الاقتصادى السائد. وان كان هذا لا ينفى توافر عديد من جوانب الالتقاء أو القواسم المشتركة بين غالبية الإسهامات.

عرف كوهين Jean Cohen المجتمع المدنى بأنه الوعاء الذى يضم كافة المؤسسات والمنظمات المجتمعية، فهو مرادف للمجال الاجتماعى Social Realm الذى يشمل عديدا من المؤسسات والروابط وغيرها من أشكال التنظيم الاجتماعى المرتبط بكل ما هو خاص بالفرد Privacy، بمعنى آخر مجالات الاختيار الأخلاقي الفردي المستقل. ومن ناحية ثانية، فإن هذا المجتمع المدنى يستلزم لقيامه نظاما قانونيا يضع ويكفل مجموعة من القواعد والحقوق المرتبطة بهذا المجال الاجتماعى[٢٣] وعلى نفس المنوال وبصورة أكثر تأكيدا ركز كل من بلانسى Plancy وباشا Pasha على وجود علاقة من الاعتماد المتبادل بين المجتمع المدنى والدولة الحديثة، فهذا المجتمع ما هو إلا أحد تجليات الدولة الحديثة الذى توفر له شرط قيامه عن طريق تقنين نظم للحقوق تنظم ممارسات كافة الأفراد والجماعات داخل المجتمع بما لا يضر بالاخرين، فالحرية الشخصية للفرد فى إدارة نشاطه فى مجالات الحياة المختلفة - اجتماعية وسياسية واقتصادية - ليست حرية مطلقة، ولكنها حرية تمارس فى إطار اجتماعي تفاعلى، وبالتالى تتطلب اعتراف الآخرين من خلال عقود التبادل والتعاون والقبول فى عضوية منظمات ما وهكذا. وربما كان مصدر إلهام أصحاب هذه الرؤية الفيلسوف الألماني هيجل، والذى صور المجتمع المدنى فى غياب الدولة على أنه مجتمع تسوده الفرقة والصراع والتمزق ويفتقر إلي أى غاية أخلاقية. وأن هذا المجتمع يعتمد على الدولة فى القيام بوظائفه الأساسية الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية من خلال ما تضعه من تنظيمات[٢٤].

على خلاف هذا المنحى، عرف كين John Keane المجتمع المدنى بأنه كل ما هو غير الدولة non-state، أي المجالات التي تحكمها آليات السوق market-regulated مثل المشروعات الخاصة والمنظمات التى تدافع عن مصالح خاصة والروابط الطوعية.[٢٥] فالمجتمع المدنى هو ساحة للحرية بعيدا عن الدولة وفضاء للاستقلال التنظيمي الطوعى والتعددية، وكذلك الصراع تنتظمه القواعد الديمقراطية التى تطورت فى الغرب. وعلى هذا فمن ضمن أساليب تحديد مفهوم المجتمع المدنى تعريفه بذكر نقيضه وهو الدولة بمؤسساتها (جيش - شرطة - أجهزة تشريعية وإنتاجية وإدارية وثقافية) مقابل الأجهزة غير الخاضعة للدولة (الخاصة والطوعية) وهي مجال المجتمع المدنى. وربما تتوافق هذه الازدواجية مع التعارض القائم بين

القمع كما تجسده الدولة من ناحية، والحرية والطوعية اللتين تنتميان – على مستوى المبدأ وليس بالضرورة الممارسة – للمجتمع المدنى[٢٦].

وتجدر الإشارة إلي أن هذا الاتجاه في تحديد مفهوم المجتمع المدني يوسع من المفهوم بصورة كبيرة بحيث يشمل كل مجال لا يدار بواسطة الدولة – التي تمثل الوحش Behemoth- بدء من الأسرة وانتهاء بالأحزاب السياسية من ناحية. ومن ناحية ثانية فان هذا الاتجاه الذي يركز على التناقض بين الدولة والمجتمع المدني ساد أعمال عديد من الباحثين من ذوى الاتجاهات اليسارية النقدية الذين هاجموا المفاهيم اللينينية والدولنية Statist للاشتراكية، واعتقدوا بأهمية المجتمع المدني كمركز مقاومة للدولة[٢٧] وقد قام أحد المهتمين بالمجتمع المدني في أمريكا اللاتينية بتعريفه علي أنه تركيبة اجتماعية غنية بوحدات عديدة سواء علي أساس طبقي أو جغرافي، وأن قوة المجتمع المدني تقاس بالقدرة علي التعايش السلمي بين هذه الوحدات وبالقدرة علي مقاومة سيطرة الدولة وبالسعي الحثيث للمشاركة في الهياكل السياسية الوطنية[٢٨].

وبخصوص سمات المجتمع المدني و مقوماته، فإن هابرماس bermas عرف المجتمع المدنى بأنه المجال الذي تتجسد فيه حاجات جماعة ما واهتماماتها بصورة خلاقة ومنظمة وأيضا باستقلالية[٢٩] أما والزر Walzer فانه حدد مجال المجتمع المدنى بأنه مجال الروابط الإنسانية غير القمعية أو التي تقوم على الاختيار الحر[٣٠] ويقترب إبراهيم من هذا التحديد بتعريفه المجتمع المدنى على أنه تعبير عن المشاركة الجماعية الاختيارية المنظمة في المجال العام بين الأفراد والدولة. ويتكون المجتمع المدني وفقا له – في صورته النمطية من عناصر أو تنظيمات غير حكومية كالأحزاب السياسية والاتحادات العمالية والنقابات المهنية وهيئات التنمية الاجتماعية وغيرها من جماعات المصالح، كما يقوم على أساس قيم ومعايير وقوانين سلوكية تتعلق بالتسامح تجاه الاخر المختلف والالتزام ضمنا أو صراحة بالإدارة السلمية للخلافات بين الأفراد والجماعات التي تتقاسم هذا المجال العام[٣١]. كما عرف دياموند Diamond المجتمع المدنى بأنه فضاء الحياة الاجتماعية المنظمة التي تتسم بأنها طوعيه، تدير أمورها بنفسها self-generating، تعتمد على ذاتها في البقاء self-supporting، مستقلة عن الدولة ومقيدة بنظام قانوني ومجموعة من القواعد المشتركة[٣٢].

وفيما يتعلق بحدود المجتمع المدنى، فإن الاتجاهات تتراوح ما بين مضيق لمجاله وموسع. فبينما يوسع والزر walzer وكين Keane من مجال المجتمع المدنى بحيث يشمل كل ما هو غير الدولة، فإن اخرين مثل دياموند Diamond ينحوا تجاه العكس. يرى والزر Walzer أن المجتمع المدني عبارة عن مجموعة من التشكيلات والعلاقات الاجتماعية التي تتكون لصالح الأسرة والدين والمصلحة والأيديولوجيا، وبالتالي يشمل النقابات والأحزاب السياسية والمؤسسات الدينية والتعاونيات وجماعات الجيرة والمدارس الفكرية والأسواق والأسر[٣٣]. وعلي خلاف ذلك يري دياموند Diamond أن المجتمع المدني كيان وسط بين المجال الخاص والدولة، وبذلك يستبعد الفرد والأسرة والمشروعات الفردية الهادفة للربح والجهود السياسية الهادفة للوصول للسلطة أي الأحزاب السياسية[٣٤]. فيما بين هذين الاتجاهين المتضادين تتراوح درجات الألوان على المتصل

وعلى صعيد العلاقة بنمط التنظيم الاقتصادى السائد، فان بلانى planey وباشا Pasha يربطان بين نشوء المجتمع المدني والاقتصاد الرأسمالي، فالمجتمع المدني لديهم عبارة عن هيكل معقد للعلاقات بين الدولة والاقتصاد والفرد والحياة المهنية والروابطية القائمة داخل المجتمع الحديث[٣٥]. وبلا شك فإن هذا الربط بين الاقتصاد الرأسمالي وبروز المجتمع المدنى يعود إلى الخبرة الأوروبية الغربية سواء في تجلياتها العملية أو الفلسفية والفكرية.

يقدم السيد رؤية نقدية حول هذه النقطة فيما يتصل ببلدان الجنوب، إذ يرى أن هناك وضعا عالميا جديدا تحظى فيه حكومات الدول الرأسمالية المتقدمة ومؤسساتها المالية بنفوذ هائل ليس علي صعيد السياسة الدولية وحدها، وإنما علي صعيد تشكيل التطور الاقتصادى والسياسي الداخلي في الدول الأخرى سواء كانت البلدان الاشتراكية السابقة التي تتحول إلي اقتصاد السوق أو دول الجنوب، حيث تستخدم هذه الحكومات أساليب متعددة لإعادة تشكيل تلك المجتمعات على النحو الذي يتفق مع مصالحها ومع رؤاها الأيديولوجية وفي مقدمتها سياسات المعونة وإسقاط الديون التي تتبعها على الصعيد الثنائي أو من خلال المؤسسات المالية الدولية. فقد أصبح تشجيع المنظمات غير الحكومية خصوصا منظمات رجال الأعمال والجمعيات التي تدعو إلي حرية السوق ووقف تدخل الدولة في الاقتصاد عنصرا أساسيا في السياسات التي تدعو هذه الحكومات بلدان الجنوب إلى اتباعها مع الإيحاء بأن هذه الدعوة تتفق مع التطور الديمقراطي واحترام حقوق الإنسان خاصة فيما يتعلق بحرية التنظيم. وقد يكون ذلك صحيحا، إلا أن دوافع هذه الحكومات للدعوة إلي مثل هذه السياسات لا تقتصر علي الاتساق مع رؤي أيديولوجية محددة، وإنما تستند كذلك إلى إدراك هذه الحكومات أن أكثر من يستفيد من حرية التنظيم هم رجال الأعمال بحكم ما يتوافر لهم من موارد سياسية متنوعة لا يملكها غيرهم من الفاعلين الاجتماعيين. ومن ثم فإن تشجيع المنظمات غير الحكومية يعني أيضا تشجيع نمو وعمل تلك القوي الاجتماعية الداعية إلى الأخذ باقتصاد السوق مما يوفر للشركات العملاقة التابعة للدول الرأسمالية المتقدمة أوسع سوق عالمي ممكن. ومن هذا المنطلق تقترن الدعوة لنهوض المجتمع المدني بالدعوة إلى اقتصادات السوق(٣٦).

يثير تحليل الاتجاهات السابقة في تناول مفهوم المجتمع المدني بعض الإشكاليات، أولها إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني. فبينما يري البعض أن العلاقة بين الطرفين ليست علاقة تعارض، بل علي العكس هي علاقة تكامل، فالمجتمع المدني يحتاج إلى دولة حديثة بمؤسسات تمثيلية وقانون ونظام للحقوق. ويستند أنصار هذا الاتجاه إلى استقرائهم للخبرة الأوربية الغربية. فإن أنصار الاتجاه الثاني يركزون علي علاقة التناقض بين المجتمع المدني والدولة، ففي مقابل إسناد خصيصة القمع للدولة، هناك تأكيد علي تعبير المجتمع عن الحرية والاختيار المستقل، وأنه في المقام الأخير أحد الأسلحة التي يمكن القضاء بها علي الدولة الشمولية أو السلطوية. و غني عن البيان أن التجارب السلطوية في العالم الثالث والأنظمة الشمولية في الاتحاد السوفيتي وأوربا الشرقية كانت مصدر إلهام أنصار هذا الاتجاه. و مما يؤكد ذلك الربط الواضح بين المطالبة بالديمقراطية وصحوة المجتمع المدني. فعلي سبيل المثال ترتبط المطالبة بالديمقراطية واحترام حقوق الإنسان في الوطن العربي بالحديث عن المجتمع المدني، وذلك باعتباره طرفا قائما في مواجهة سلطة الدولة. وهكذا تتقرر العلاقة من الوهلة الأولى في صورة صراع أو مجابهة حتمية بين الدولة والمجتمع المدني(٣٧). يثير طرح هذه الإشكالية مناقشة مسألة أخري في هذا الشأن وهي علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية، فالحديث عن وجود مجتمع مدني لا يعني بالضرورة أن الديمقراطية قادمة لا محالة، بل كل ما يعنيه أن هناك مواطنين راغبين وقادرين علي لعب دور في صنع القرار وصياغة السياسات(٣٨). ومن ناحية أخرى فإن ظاهرة المجتمع المدني كأي ظاهرة اجتماعية، بقدر ما تتسم بإيجابيات، بقدر ما تعتريها سلبيات، و بالتالي ليس شرطا أن يكون المجتمع المدني مجتمعا ديمقراطيا، بل قد يكون علي النقيض من ذلك عندما تسوده قيم التعصب والكراهية وتغليب المصلحة الذاتية الضيقة علي المصلحة المشتركة أو العامة(٣٩)، مما يلقي شكوكا حول الطابع المدني لهذا المجتمع.

تدور الإشكالية الثانية حول تحديد مجال المجتمع المدني، ما يدخل فيه وما يخرج منه. فإذا تواصلنا مع تحليل والزر Walzer لنهايته سنجد أنفسنا مرة أخري أمام الفرد وبذلك نفقد أثر فكرة المجتمع المدني المنظم والذي يقوم علي الاختيار الحر ويتوسط العلاقة بين الفرد والدولة. ومن ناحية أخرى إذا تتبعنا تحليل دياموند لنهايته سنستبعد عديدا من المنظمات الفاعلة في المجتمع المدني، وسنجد أنفسنا أمام مجتمع مدني لا يضم سوي الجمعيات الأهلية وجماعات المصالح. كما أن الفصل بين ما هو مهني وما هو سياسي أمر صعب في معظم الأحوال، وذلك من خلال استقراء ممارسات جماعات المصالح وإدراك علاقات التفاعل والتشابك بين معظم المنظمات الأهلية وجماعات المصالح من ناحية والأحزاب السياسية من ناحية أخرى. وبذلك يصعب الفصل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني.

وفي هذا السياق تبرز نقطة أخرى – تتصل بخبرة البلدان النامية وبالتحديد المجتمعات التقليدية- وهي معيار أو أساس الانتماء للمجتمع المدني، هل هو بالضرورة الولاء الثانوي القائم علي الاختيار الحر، هل يمكن إدخال تشكيلات تستند للولاءات الأولية مثل القبيلة والعشيرة والطريقة الصوفية ضمن المجتمع المدني. ففي حين يرفض بعض الباحثين إدخال مثل هذا النمط من التشكيلات، مثل موزوليس Mouzelis الذي يرى أن المجتمع المدني هو كل الجماعات الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية الناتجة عن حالة الحداثة والتي تقع بين الجماعات الأولية ومؤسسات الدولة[٤٠]. فإن باحثين آخرين مثل إبراهيم يؤكدون علي أهمية المؤسسات المدنية التقليدية أو التي تقوم علي أساس الولاءات الأولية. فلا يزال هناك عدد لا يستهان به من التكوينات المدنية العربية المتأثرة ببقايا التكوينات التقليدية لمجتمعاتها. وأصدق مثال علي ذلك إقامة ما يعد تنظيما مدنيا حديثا في ظاهره، إلا أن معظم أعضائه أو كلهم ينتمون إلي قبيلة واحدة أو قرية واحدة أو طائفة واحدة. وقد يضم هذا التنظيم كل مظاهر الحداثة من توثيق في السجلات الرسمية والحصول علي التصاريح والوضع القانوني والانتخابات، ولكنه يدار في الحقيقة بنفس الأساليب التقليدية، ومع ذلك لا ينبغي التقليل من أهمية هذا النمط من التنظيمات المدنية، فإذا كان مؤسسوها قد أنشأوها علي طرز حديثة بهدف دعم ولاءاتهم التقليدية أو لأداء مهام تقليدية، فإن ذلك في حد ذاته يعد دليلا علي الإدراك الشديد للحاجة إلي التوفيق بين التقليدية والحداثة في فترات التحول[٤١].

تتعلق الإشكالية الأخيرة بالعلاقة بين نمط معين من التنظيم الاقتصادي وهو الاقتصاد الرأسمالي ونشأة المجتمع المدني. والسؤال هنا هل نشأة المجتمع المدني مرهونة ارتهانا أصيلا بالاقتصاد الرأسمالي دون غيره من أنماط النظم الاقتصادية، أم سبب ذلك الربط الخبرة الأوربية في هذا الصدد من ناحية، ودور القوي الغربية في صياغة التطور الاقتصادي والسياسي لدول الجنوب من ناحية أخرى. يري السيد أنه ليس كل مجتمع برجوازي هو بالضرورة مجتمع مدني مستشهدا بنظم الحزب الواحد الفاشية والنازية والتي شهدت مجتمعا برجوازيا دون مجتمع مدني[٤٢] فضلا عما شهدته بعض بلدان أوربا الشرقية من تشكل مجتمع مدني ضاغط ومناوئ في ظل نظم اقتصادية مركزية.

وأخيرا يطرح السيد عددا من العناصر يتفق عليها أغلب الذين استخدموا مفهوم المجتمع المدني في إطار الحضارة الغربية، كما أنها تحسم عديدا من الإشكاليات المطروحة توا وهي :

١. يقوم المجتمع المدني علي أساس رابطة اختيارية يدخلها الأفراد طواعية ولا تقوم عضويتها علي القهر.

٢. يشمل المجتمع المدنى عديدا من المكونات من بينـــها المؤسســات الإنتاجيــة والتنظيمــات الاجتماعية والمؤسسات الدينية والتعليمية والاتحادات المهنية والنقابات العمالية والأحـــزاب السياسية. كما يضم عقائد سياسية مختلفة.

٣. الدولة لازمة لاستقرار المجتمع المدني وأدائه لوظائفه.

٤. ليس من الضروري أن تكون الدولة القائمة في المجتمع المدني دولة ديمقراطية، ولكنها فــي كل الحالات دولة غير مطلقة السلطة تخضع في أداء مهامها لقواعد عقلانية[٤٣].

الهوامش

[1]Schwedler, J., "Civil Society and The Study of the Middle East Politics" in Schwedler (ed.), Toward Civil Society in the Middle East, London Lynne Rienner Publishers, 1994, p.p. 3-7

[2] السيد، مصطفى كامل، "مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي" في مركز دراسات الوحدة العربية، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت : ١٩٩٢، ص٦٤٤
راجع أيضا :
Pateman, C., "The Fraternal Social Contract" in Keane, J., (ed.),Civil Society and The State, New European Perspective, New York: Verso, 1988, p 102
Bobbio, N., "Gramsci and The Concept of Civil Society", in Keane, op.cit., p 73 & p 79
3 Kumar, K., Civil Society : An Inquiry Into The Usefulness of An Historical Term. The British Journal of Sociology, vol.44, no.3, 1993, pp 376-378
[4] Bobbio. op.cit., pp 79-80

[5] السيد، مرجع سابق، ص ٦٤٤
- Cohen, J., Class and Civil Society, The Limits of Marxian Critical Theory, Amherst: The Univ. of Mass Press, 1982, p 30
Kumar, op.cit., p 379
Bobbio, op.cit., p 82
Tester, K., Civil Society, New York. Routledge, 1992, pp 140-141

[8] السيد، مرجع سابق، ص ٦٤٥

[9] Tester, op.cit., 142
[10] Bobbio, op.cit., pp 82-83

[11] هانتنجتون، صموئيل، (ترجمة عبد الوهاب علوب)، الموجة الثالثة، التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٣، ص ص ٨١-٨٤
[12] Diamond, L., Toward Democratic Consolidation. Rethinking Civil Society, Journal of Democracy, vol.5, no.3, 1994. P.5

[13]Keane, J., op.cit., 7-12

[14] السيد، مصطفي، مفهوم المجتمع المدني والتحولات العالمية ودراسات العلوم السياسية، سلسلة بحوث سياسية (٩٥)، القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية، ابريل ١٩٩٥، ص.٤٠
راجع أيضا :

Kumar, op.cit., p 391
[15]Meadwell, H., "Post-Marxism, No Friend of Civil Society " in Hall, J.. (ed.). Civil Society, Theory, History, Comparison, Cambridge: Polity Press. 1995, p 191.
See Also : Scott, A., Ideology and The New Movements, London Unwin Hyman, 1990, pp 109-129
[16] Kumar, op.cit., p 366

[17] السيد، مرجع سابق، ص ٣
[18] مرجع سابق
[19] إبراهيم، سعد الدين،" المجتمع المدني ومستقبل التحول الديمقراطي في الوطن العربي"، في هنتنجتون، صموئيل، مرجع سابق،، ص ص ٢٦-٢٧
[20] يسين، السيد، "مستقبل المجتمع المدني، الأزمة الثقافية و مستقبل المجتمع المدني"، في مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص.ص. ٧٩٢-٧٩٣.
[21] السيد، مرجع سابق، ص ٥
[22] مرجع سابق،ص. ١٥
انظر أيضا نقد للمفهوم في ميتشل، تيموتي، الديمقراطية و الدولة في العالم العربي، القاهرة : مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٦ ص.٢٣

[23]Blaney, D., & Pasha, M., Civil Society and Democracy in Third World, Ambiguities and Historical Possibilities, Studies in Comparative International Development, Vol.28, No.1, Spring 1993, p.6

[٢٤] السيد، مؤسسات المجتمع المدني علي المستوي القومي، مرجع سابق، ص ٦٤٤

[25]Keane. J., Op.cit., p.1

[26]Wood. E., The Uses and Abuses of Civil Society, The Socialist Register, 1990, p.p. 63-64

[27]Sales, A., The Private, The Public and Civil Society , Social Realms and Power Structure, International Political Science Review, Vol.12, No.4, 1991, p.296.

[28]Oxhorn, P., "From Controlled Inclusion to Coerced Marginalization : The Struggle for Civil Society in Latin America", in Hall, op.cit., p 251

[29]Weiner, R., Retrieving Civil Society in a Post-Modern Epoch, The Social Science Journal, Vol.28, No.3, 1991, p.311

[30] Walzer , M., The Idea of Civil Society, A Path to Social Reconstruction, Dissent, Spring 1991, p.293

[٣١]إبراهيم، سعد الدين، المجتمع المدني و التحول الديمقراطي في الوطن العربي، التقرير السنوي ١٩٩٣، القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، ١٩٩٤، ص.١٢

[32] Diamond, op.cit.,5-7

[33] Walzer, Op.cit., p.293

[34]Diamond , Op.cit., p.293 .

[35] Blaney & Pasha, Op.cit., p.p.7-8

[٣٦] السيد، مصطفي، مفهوم المجتمع المدني ---------، مرجع سابق، ص. ٥

[٣٧] العلوي، بنسعيد، المجتمع المدني ودوره في تحقيق الديمقراطية ...، مرجع سابق، ص.١١

[38]Schwedler, Op.cit., p.2

[39]Norton , R., op.cit., p.7

[40]Mouzelis, N., " Modernity, Late Development and Civil Society", in Hall, op.cit., p 225

[٤١] إبراهيم، المجتمع المدني ومستقبل التحول الديمقراطي في الوطن العربي في هانتنجتون ...، مرجع سابق، ص٣١

[٤٢] السيد، مفهوم المجتمع المدني .....، مرجع سابق، ص.٨

[٤٣] السيد، مؤسسات المجتمع المدني علي المستوي القومي .....، مرجع سابق، ص. ٦٤٦

المبحث الثاني

المقومات الثقافية للمجتمع المدني

في سعيه لوضع تعريف إجرائي للمجتمع المدني، حدد السيد ثلاثة مقومات يرتهن بها وجود هذا المجتمع، وهي التعددية التنظيمية بمعني وجود عديد من المنظمات والمؤسسات المختلفة، والتي تعبر عن جماعات وطبقات متنوعة مثل جماعات المصالح والأحزاب السياسية والجمعيات الأهلية وغيرها. وتمتع هذه المنظمات بدرجة من الاستقلال النسبي عن الدولة بما يمكنها من إدارة نشاطها بقدر من الحرية. وأخيرا توافر قدر من التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف داخل المجتمع المدني[١]. وهذا المقوم الأخير هو المقوم الثقافي أو المعياري محور الدراسة.

في المقوم الثقافي للمجتمع المدني:

اختلف المفهوم الليبرالي الحديث للمجتمع المدني عن المفهوم الكلاسيكي اختلافا جوهريا. فلم يعد المجتمع المدني نتاجا للتوسع الرأسمالي ووسيلة لحماية حقوق الملكية الخاصة، ولكنه أصبح مجالا للتفاعل الاجتماعي الديمقراطي، وما يفترضه ذلك من توافر قيم داخل هذا المجتمع تقوم علي المساواة والمشاركة والتسامح. فالنموذج المثالي للمجتمع المدني هو أن يكون – بجانب

تكوينه التعددي – ديمقراطيا في تفاعلاته الداخلية[٢] ولذلك أصبح لمقوم التسامح السياسي والحق في الاختلاف أهمية محورية في تقييم المجتمع المدني. فإذا كان توافر كل من مقومي التعددية التنظيمية والاستقلال النسبي عن الدولة مؤشرا علي صحوة المجتمع المدني، فإن التصرفات والسلوكيات الدالة علي التعصب تلقي بشكوك حول الطابع المدني لهذا المجتمع[٣].

كان للمهتمين بالتحليل الثقافي بصفة عامة وبمنظور الثقافة السياسية بصفة خاصة الفضل في تصعيد الاهتمام بقيمة التسامح السياسي والحق في الاختلاف. فعلي سبيل المثال يؤكد براينين Brynen علي أن المهتمين بالتسامح السياسي أكثر من التعددية التنظيمية في المجتمع المدني يستندون إلى أهمية دور الثقافة السياسية في غرس التسامح السياسي أكثر من موازين القوة السياسية[٤].

يقصد السيد بالبعد أو المقوم الثقافي سيادة روح التسامح وما ينطوي عليه من قبول الأغلبية للحقوق المشروعة للأقلية. كما يعد هذا المقوم مقياسا لاحترام حرية الفكر ليس فقط من قبل سلطات الدولة ولكن من قبل المجتمع ذاته[٥] كما يمتد المقوم الثقافي ليشمل بجانب التسامح تجاه الآخر المختلف الالتزام صراحة وضمنا بالإدارة السلمية للخلافات بين الأفراد والجماعات التي تتقاسم هذا المجتمع[٦]. يطلق المهتمون بدراسة المجتمع المدني علي مقوم التسامح السياسي الروح المدنية أو Civility، ويؤكدون علي أهمية تعزيز هذه الروح كأحد محددات ديناميات التفاعل داخل المجتمع المدني فيما بين جماعاته المختلفة وداخل كل جماعة[٧].

وعلي صعيد آخر فإن المجتمع المدني – في رأي بعض الباحثين– يقوم بوظيفة هامة وهي بناء الديمقراطية، إذ يعتبر ساحة هامة لتطوير فضائل وقيم ديمقراطية مثل التسامح والاعتدال والرغبة في الوصول لحلول وسط واحترام وجهات النظر المختلفة. إن هذه القيم والأعراف تصبح أكثر تجذرا واستقرارا عندما تنشأ وتتأصل نتيجة الخبرة من خلال المشاركة المنظمة في مؤسسات المجتمع المدني والتمرس علي قواعد الجدل السياسي وديناميات الوصول إلي اتفاقات. فإذا كان المجتمع المدني يعتمد الديمقراطية في ممارسته لحياته الداخلية بكل دقائقها – صنع القرار واختيار القيادة وغيرها – سيكون بمثابة وسيلة هامة لتنشئة أعضائه علي هذه القيم و العكس صحيح[٨] وهنا تجدر الإشارة إلى أن نفس المكون المعياري أو الثقافي للمجتمع المدني هو المكون المعياري للديمقراطية[٩] وتجدر الإشارة إلى أن قضية المكون المعياري للديمقراطية ليست حديثة العهد، فقد حظيت باهتمام علماء السياسة من عدة عقود مضت عندما خلص عديد من الباحثين إلى نتيجة مؤداها أن الديمقراطية ليست مجرد قواعد وآليات مؤسسية مثل الانتخابات وغيرها، بل أن هذه الآليات غير كافية لكفالة الديمقراطية وتعزيزها، وأنه لابد من توافر أخلاقيات وقيم ديمقراطية، فالديمقراطية ليست مجرد نظام للحكم فقط، ولكنها أيضا أسلوب في التفكير والحياة. ولذلك طرح بعض الباحثين بعض الشروط الثقافية للديمقراطية مثل احترام الحقوق الفردية والخصوصية والاستقلال والتسامح السياسي والاستعداد للوصول لحلول وسط[١٠].

مفهوم الروح المدنية:

ظهر مفهوم الروح المدنية ليعبر عن قيمة التسامح السياسي داخل المجتمع المدني، وقد حظي هذا المفهوم كأحد مقومات المجتمع المدني باهتمام لا بأس به من قبل بعض علماء الاجتماع والسياسة المعنيين بموضوع المجتمع المدني. فبينما أفرد له أورين Orwin مقالا بذات الاسم، فإن شيلز Shils اعتبره من أهم فضائل المجتمع المدني. وتجدر الإشارة إلي أن حتي

أواخر القرن الثامن عشر كان هناك خلط وتداخل بين مفهوم الحضارة والروح المدنية، إذ كان الكتاب الإنجليز يستخدمونهما للدلالة علي مفهوم واحد وهو المجتمع المتمدن والمتحضر والذي هو علي نقيض المجتمع البربري الهمجي. فالروح المدنية هي التي تحول المجتمع من حالة الهمجية إلي حالة التحضر، وهي تعني في المقام الأخير احترام مشاعر الآخرين الشركاء في الوطن[١١].

عرف أروين الروح المدنية بأنه الاحترام الأصيل لحقوق وكرامة كل الشركاء والزملاء في المجتمع، وعلي الرغم من الإقرار أن لكل فرد حياته الخاصة، فإن هناك جماعة واحدة تقوم علي أساس المساواة في التمتع بالحقوق، وأيضا الاشتراك في مصلحة عامة وهي الحفاظ علي هذه الجماعة وما يحكمها من قيم ومعايير[١٢].

وعلي صعيد اكثر اتساعا ربط زوباخ Zwiebach بين نشوء مفهوم الروح المدنية أو ما أطلق عليه ثقافة الروح المدنية Culture of Civility ووضعية اجتماعية معينة وهي الانتقال من الحياة البربرية والهمجية إلى حياة المجتمع، والتي تتطلب عدة شروط من أبرزها الالتزام السياسي والقدرة علي العيش في إطار حياة مشتركة. تعد ثقافة الروح المدنية أساس لهذه الحياة المشتركة، فهي الثقافة التي تخلق الحضارة وتطور تقاليد ومعايير للعيش المشترك، وتعبئ الجهود لمواجهه التهديدات المختلفة والتي تتمثل في البربرية واللاعقلانية والوحشية والعنف والتفكك الاجتماعي، وذلك بترسيخ قيم مثل الاهتمام المشترك وإقامة الروابط والتجمعات المشتركة ووضع الآخرين في الحسبان وخلق حوار مستمر داخل المجتمع فيما بين أعضاءه علي أساس من الثقة والاحترام المتبادل بغض النظر عن الاختلافات بين الأفراد، باختصار القدرة علي خلق مقومات الحياة المشتركة. ومن ناحية أخرى فإن هدف خلق هذه الحياة يتطلب أيضا غرس قيم أخرى مثل حرية التعبير عن الذات، وضبط الذات والعقلانية والانفتاح والتنوع الفكري وحرية الفكر[١٣].

أما شيلز فقد تجلي اهتمامه بالجوانب السياسية في الموضوع خاصة عندما استهل طرحه بالإشارة إلى اهتمام عديد من الفلاسفة بإقامة علاقة بين سمات ومعتقدات أخلاقية معينة في المجتمع ونوعية النظم السياسية السائدة فيه[١٤]. طرح شيلز نسقا فكريا يتكون من ثلاثة أبعاد؛ التعددية والجماعة السياسية والمواطنة، ويستند في قيامه إلى فضيلة الروح المدنية. يشمل أي مجتمع عديد من التعدديات، تعددية في مجالات الحياة؛ اقتصاد– دين– ثقافة– نشاط سياسي. كما يضم كل مجال عددا آخر من التعدديات؛ فعلي سبيل المثال يشمل مجال الاقتصاد صناعات – بنوك – – – – ويتوفر في المجال الثقافي جامعات– دور نشر– وسائل إعلام – – – . وقد يكون كل مجال مستقلا عن الآخر وقد لا يكون ..... ومن ناحية أخري فإن هذه التعدديات لا توجد في فراغ، ولكن توجد في إطار جماعة سياسية واحدة، وكذلك في إطار إحساس بالمواطنة. وهكذا يقوم المجتمع المدني علي أساس تنوع في المصالح والنماذج والأهداف في إطار جماعة سياسية واحدة وشعور بالمواطنة. وأن الذي يحكم التفاعلات داخل هذا المجتمع هو الروح المدنية والتي تقتضي ممارستها سيادة الندية والمساواة في التعامل بين أعضاء المجتمع ماداموا ينتمون إلى جماعة سياسية واحدة ويشتركون في شعور واحد بالمواطنة بغض النظر عن تنوع الانتماءات السياسية أو الدينية أو الإثنية[١٥].

إن ترجمة هذه الروح المدنية إلى سلوكيات مدنية Civil manners تنقل المسألة برمتها من مجال العلاقات الاجتماعية العادية إلى ساحة السياسة في الأجهزة التشريعية ومنظمات المجتمع المدني وغيرها من الساحات التي يتفاعل فيها المرء مع الآخرين. وحينئذ يصبح السلوك المدني هو الكفيل بتوفير علاقات سلمية بين كافة أطراف المجتمع المدني بغض النظر عما بينها من

اختلافات وصراعات. ومن ناحية أخرى يؤكد شيلز علي أن الروح المدنية جزء من الوعي الجماعي بالذات لدي الجماعة السياسية ككل، والذي بمقتضاه يعتبر الفرد نفسه جزءا من الجماعة كما أنها تجنب المجتمع التفسخ وانتشار التطرف(١٦).

وأخيرا يطرح شيلز مشكلة كيفية غرس هذه الروح والسلوك لدي المواطنين سواء نخبة أو جماهير، فلا يوجد مجتمع يلتزم كل مواطنيه بالروح والسلوك المدني، ومع ذلك فهناك فئات معينة في المجتمع تتوفر لها هذه الفضيلة بصورة اقوي مثل رجال القضاء وكبار موظفي الدولة والمشرعين والأكاديميين والصحفيين والمؤثرين في كل مجال وقادة كل مهنة. ومن خلال النخبة يمكن أن تنتقل الروح المدنية إلى باقي أفراد المجتمع. بيد أن شيلز عاد وأورد تحفظا علي فكرته مؤداها أن هناك اختلافا في التعبير عن هذه الفضيلة والسلوك بمقتضاها لدي من تتوفر لديه هذه الفضيلة، إذ أن لكل فرد من هؤلاء عديد من الارتباطات الأولية سواء أسرية أو دينية أو إثنية قد تؤثر بالسلب علي الروح والسلوك المدني في موقف ما أو وقت ما(١٧).

مفهوم التسامح:

كما أن هناك حديث فلسفي ونظري مستفيض عن المجتمع المدني والروح المدنية، فان هناك أيضا حديثا فلسفيا أخر عن التسامح، معناه وتطوره وعلاقته بعديد من المفاهيم الأخرى. أن لفظ التسامح مشتق من الكلمة اللاتينية Tolere أي يعاني أو يقاسي(١٨). وفي اللغة الإنجليزية هناك مقابلان لكلمة تسامح؛ الأول Tolerance والثاني Toleration مما أدى لتعدد الاجتهادات في تفسير الفروق بينهما. فوفقا لمعجم وبستر في طبعته الثانية تعني كلمة toleration سياسة السماح بوجود كل الاراء الدينية وأشكال العبادة المناقضة أو المختلفة مع المعتقد السائد. بينما لفظ tolerance يعني استعداد المرء لتحمل معتقدات وممارسات وعادات تختلف عما يعتقد به(١٩).

يطرح كريك Crick اجتهادا آخر، إذ يري أن لفظ toleration يستخدم لوصف المبدأ المعلن، بينما كلمة tolerance تدل علي السلوك أو ممارسة التسامح فعلا(٢٠). فالفرق بين الكلمتين هو الفرق بين المبدأ والسلوك.

يري دوميت Dummet أن الفرق بين المصطلحين فرق في التدرج، فبينما يدل مصطلح toleration علي تسامح الأسمى مع الأدنى، بمعني تسامح هؤلاء الذين يتمتعون بميزة أرقي سواء كانت تعليما أو ثروة أو الانتماء إلى طبقة أعلي مع أولئك الذين يفتقرون لمثل هذه المزايا. أما مصطلح tolerance فلا يفترض هذا التدرج، بل يعني الإقرار بالمساواة بين كافة الأطراف وقيام التسامح علي هذا الأساس، وبالتالي احترام المختلف مهما كان مصدر اختلافه(٢١).

وعلي صعيد آخر يري يوفل Yovel أن تاريخية المفهوم تفرض علي الباحثين إقامة تمييز نظري أساسي بين مفهوم التسامح في الماضي (عند لوك وميل ...) ومفهوم التسامح في الوقت الراهن. اتسم مفهوم الماضي بالطابع الأبوي patronizing character، فلم يكن انعكاسا لمبدأ ولكن مجرد سلوك فاضل act of grace مما يفترض ضمنا عدم وجود مساواة بين طرفي عملية التسامح. أما مفهوم اليوم فيعود إلى ما رفعته الثورة الفرنسية من شعارات مثل الحرية والمساواة والإخاء، ناهيك عن احتدام الجدل في ذلك الوقت وما تلاه حول تساوي الوضع القانوني والمعنوي لكل البشر. وكان نتاج ذلك تحول مفهوم التسامح من مفهوم ذي طابع أبوي يقوم علي تفضل طرف علي آخر إلى حق right.

تتوازي مع الفكرة السابقة فكرة الفرق بين التسامح كاتجاه اجتماعي وكمزاج شخصي. تتم ترجمة الأول في صورة سلوكيات اجتماعية واقعية وعقلانية بغض النظر عن عواطف المرء ومزاجه. أما الثاني – التسامح كمزاج شخصي – فإن ما يحدده الأهواء والأمزجة الشخصية وبالتالي تتم ممارسته علي أساس التفضل وليس الحق، مما يجعل من الصعوبة الاعتماد علي المزاج الشخصي كوسيلة لتعزيز التسامح وكفالته(٢٢).

وفي إطار مناقشة طبيعة التسامح هل هو تفضل أم حق، ينتقد غاندي فكرة التسامح في حد ذاتها نظرا لأنها تنطوي علي الاعتقاد بسمو طرف علي آخر، فمجرد إعلان شخص ما أنه متسامح تعني أنه يقارن نفسه بالآخرين وأنه أفضل منهم. فالتسامح ينطوي علي افتراض لا مبرر له، وهو أن معتقدات الآخرين أقل قيمة من معتقدات المرء ذاته(٢٣).

يختلف مفهوم التسامح عن اللامبالاة indifference، فالتسامح ينطوي علي قدر من المعاناة والتحمل من قبل الشخص تجاه من يختلف معه، علي عكس اللامبالاة التي لا يترتب عليها أي أعباء(٢٤). ولذلك فإن التمييز بين التسامح واللامبالاة شرط أساسي في أي محاولة نظرية لوضع حدود للتسامح السياسي خاصة في ظل تنامي ظاهرة اللامبالاة في معظم المجتمعات وخطورة تفسيرها علي أنها تسامح(٢٥).

ومن ناحية أخرى يتشابك مفهوم التسامح مع مفاهيم أخرى عديدة مثل مفهوم التنوع والخصوصية والمواطنة والجماعة السياسية الواحدة. يفترض التسامح أن هناك تنوعا وتعددا في المجتمع أيا كانت طبيعته، وأن هذا التنوع تتم ترجمته في صورة آراء وممارسات ولكن في إطار جماعة سياسية واحدة. وتجدر الإشارة أن أساس هذه الفكرة يكمن في ارتباط النشأة التاريخية للتسامح بتعدد الفرق والطوائف الدينية والصراع بينهم ومحاولة إيجاد طريقة بمقتضاها تتمكن هذه الطوائف والشيع المختلفة والمتناحرة من التعايش معا(٢٦). وعلي هذا فأن قيمة التعدد والتنوع من ناحية والجماعة السياسية الواحدة والمواطنة من ناحية أخرى تلقي بظلالها علي كافة الإسهامات الفلسفية والسيوسيولوجية المتعلقة بالتسامح.

يطلق ويليامز علي التسامح "الفضيلة الصعبة"، فالتسامح يبدو ضروريا ومستحيلا في نفس الوقت، فهو ضروري عندما توجد جماعات مختلفة ذات معتقدات أخلاقية أو سياسية أو دينية متعارضة أو متناقضة، وأنه لا بديل أمامهم سوي العيش معا، وذلك لأن البديل الآخر هو الصراع المسلح أو الحرب الأهلية والتي لن تحل صراعاتهم بل ستفرض عليهم المعاناة الدائمة. ومن ناحية أخرى فإنه يبدو مستحيلا عندما تنظر بعض الجماعات لمعتقدات الآخرين وطريقتهم في الحياة علي أنها غير مقبولة علي الإطلاق، بل يصل الأمر في بعض المسائل مثل أمور الدين إلى الاتهام بالكفر والتجديف وبالتالي نفي الجماعة المختلفة تماما(٢٧). كما أن فليتشر Fletcher يلقي الضوء علي التوتر الكامن في قيمة التسامح والذي يجعلها فضيلة غير مستقرة علي حد تعبيره unstable virtue، فلو تم النظر للتسامح علي أنه عملية، فان هناك تداخلا بين نمطين من المشاعر المتضاربة؛ الأول الاندفاع نحو التدخل في حياة الآخرين وتنظيمها، والثاني الالتزام الأخلاقي والمنطقي بالامتناع عن هذا الاندفاع(٢٨).

ومن ناحية أخرى يضيف ويليامز نقطة أخرى وهي أن التعصب ليس قاصرا علي الأغلبية أو المجموعات الأقوى تجاه الأقليات أو الجماعات الأضعف. فالتعصب هو موقف أي جماعة تجاه من يختلف معها بغض النظر عن وضعيتها، الفرق الوحيد بين الجماعة الأقوى والجماعة الأضعف هو توافر الموارد اللازمة لقمع واستبعاد الآخرين(٢٩).

كما يري دوميت Dummet أن التسامح ليس فضيلة أو قيمة لابد أن تتوافر فيما بين أعضاء المجتمع فحسب، بل لابد أن تتوافر أيضا لدي الدولة. فالدولة التي تقصر تحديد هويتها علي جنس أو دين أو لغة واحدة دون اعتبار للأقليات الموجودة فيها تنتهك قيمة التسامح انتهاكا شديدا بل وتهدر قيمة المواطنة لدي هذه الأقليات. لذلك فأساس التسامح هو الإقرار بالمساواة بين كل المواطنين، وما يترتب عليه من التمتع بكافة الحقوق وتحمل كل الواجبات[٣٠].

يركز كل من يوفل Yovel وديفيز Davis علي أهمية مناقشة مبدأ التسامح في إطار التسليم بوجود جماعة سياسية واحدة. أن كفالة حيوية أي جماعة سياسية يتطلب توافر حد أدني من القيم والصور والكلمات والمشاعر والمصالح والثقافة المشتركة مع مراعاة الحفاظ علي التنوع والتعدد أيا كانت تجلياته. فأي مجتمع مشروع تعاوني يستلزم تنسيقا ضخما بين أعضائه، وبدون هذا التنسيق من الصعب الزعم بوجود مجتمع، بل تعدد فحسب multitude قد يؤدي إلى الفوضى. كما يستند التنسيق الاجتماعي إلى نظام للتوقعات المتبادلة ولغة مشتركة وأسس للتفاهم المشترك أي ثقافة تضم المشترك من الأعراف والقيم والعادات[٣١].

أما فيما يتعلق بعلاقة التسامح بمفهوم الخصوصية privacy فان الجدل يدور حول مجال كل من الشأن العام والشأن الخاص. وقد اتفق عديد من الباحثين علي أن الشأن العام هو مجال التسامح وليس الشأن الخاص للفرد. فالساحة العامة فقط هي مجال الصراع والتنافس وكذلك التسامح بين الأفراد. وقد اختلف الباحثون حول معيار الخصوصية أو حدود العام والخاص. فوفقا ليوفل، معيار الخصوصية هو كل ما يمارسه الشخص سرا أو علنا بشرط ألا يسعي لفرض ما يعتنقه أو يمارسه علي الآخرين من خلال القنوات العامة أو الدعاية أو التشريع[٣٢]. أما ديفيز فان معيار الشأن الخاص لديه هو التصرف الذي لا يضر ولا ينفع أحد وحينما يحدث العكس فإنه ينتقل من ساحة الشأن الخاص إلى ساحة الشأن العام. كما يضيف ديفيز أن أي مجتمع لا يسعى للتدخل في الشأن الخاص للفرد، وذلك لعدم وجود مكاسب هامة تترتب علي هذا التدخل، وهذا علي خلاف الشأن العام، وعموما فإن الذي يضع حدود كل من الشأن العام والخاص هو النظام القيمي في المجتمع والذي لا يثبت علي حال بل يتغير عبر الزمان والمكان[٣٣].

يمكن استخلاص عدد من النتائج من العرض السابق : أولها أن التسامح يعني في المقام الأخير قبول الاختلاف، وأن نقيضه هو التعصب والذي ينفي الاختلاف ويسعي للبحث عن التماثل وإنكار أي شكل من أشكال التنوع والاستقلال[٣٤]. ثانيها ارتباط مفهوم التسامح بمفاهيم أخرى مثل التعدد والتنوع والجماعة السياسية والخصوصية وانعكاس ذلك علي معظم المناقشات المعنية به. ثالثها وجود فجوة بين التسامح كمبدأ مجرد والتسامح كسلوك وممارسة، هذه الفجوة التي كانت ولازالت أساسا لعديد من الانتقادات التي وجهت لمفهوم التسامح في الغرب[٣٥]. رابعها ارتباط التسامح بالشأن العام وليس الخاص. خامسها ضرورة التفرقة بين التسامح واللامبالاة في وضع حدود دقيقة للمفهوم الأول والذي من أهم شروطه وجود اختلاف واستعداد للتحمل. وآخرها ما يعتري قيمة التسامح من تناقض داخلي بين الاندفاع نحو التدخل في شئون الآخرين والامتناع عن ذلك.

الهوامش

[1] Al-Sayyid, A Civil Society in Egypt, in Norton , Op.cit., p.271
[2] Schwedler, Op.cit., p.p.5-6
[3] Al-Sayyid, A Civil Society in Egypt, op.cit., 270
[4] Brynen, R., Democracy in the Arab World, The View from the West, Paper Presented to the World Affairs Council Conference on Democracy in the Arab World, Amman, July 1994, p.p.8-9
[5] Al-Sayyid., M., A Civil Society in Egypt ,Op.cit., p.
[6] Norton, A., The Future of Civil Society in the Middle East, Middle East Journal, Vol.47, No.2, Spring 1993, p
[7] Brynen, R., Op.cit., p.9
[8]Diamond, Op.cit., p.12
[9]Ibrahim, S., Civil Society & Prospects of Democratization in the Arab World, Paper Submitted to AUB Conflict Resolution Conference, July 1993 p.7
[10] انظر المزيد من التفاصيل عن هذه النقطة :
- Griffith, E., et al., Cultural Prerequisite to a Successfully Functioning Democracy : A Symposium , American Political Science Review ,vol .L, No. 1, March 1966 , p.p. 101-137
- Stankiewicz, W., Political Thought Since World War II, New York : The Free Press of Glencoe, 1964, pp 64-90
- Pennock,R., Democratic Political Theory, New Jersey : Princeton Univ. Press, 1979, pp 241-243

[11]Bryant, C., "Civic Nation, Civil Society, Civil Religion", in Hall, op.cit., pp 142-143
[12]Orwin, C., Civility, The American Scholar, vol.60, 1990, pp 554-556
[13]Zwiebach, B., Civility and Disobedience, Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1975, pp 64-70
- see also : Bryant, op.cit., p 145
- Tester, op.cit., pp 6-9

[14]Shils, E., The Virtue of Civil Society, Government and Opposition, vol.26, no.1, Winter 1991, p 7
[15]Ibid., p.p 9-13
[16]Ibid., pp 13-14
[17]Ibid., p 19
[18]Yovel, Y., "Tolerance as Grace and as Right", in UNESCO, Division de la Philosophie et l'Ethique, La Tolerance Aujourd'hui Analyses Philosophiques, Paris: 1993, p 119
[19]Tinder, G., Tolerance, Toward a New Civility, Amherst : Univ. of Massachusetts Press, 1976, p 3
[20] نيكولسون، بيتر، التسامح كمثال أخلاقي، في الخليل، سمير، وآخرون، التسامح بين شرق وغرب، بـــيروت: دار الساقي، ص ٢٨
[21]Dummet, M., Tolerance, in Unseen ...., op.cit., p 17
[22]Yovel, op.cit., p 115
[23] جاهانيجلو، رامين، غاندي والكفاح من اجل اللاعنف، رسالة اليونسكو، يونيو ١٩٩٢، ص ١٤
[24]Yovel, op.cit., p 120
[25]Heyd, D., Toleration, An Elusive Virtue, Princeton: Princeton Univ. Press, 1996, p 5
[26] انظر المزيد :
Bockenforde, E., State, Society and Liberty, Studies in Political Theory and Constitutional Law, New York : Berg Publishers Limited, 1991, pp 27-46
[27] ويليامز، برنارد، الفضيلة الصعبة، رسالة اليونسكو، مرجع سابق، ص ص ٥-٦
[28]Fletcher, G., The Instability of Tolerance, in Heyd, op.cit., p 158
[29] ويليامز، مرجع سابق، ص ٥-٦
[30]Dummet, op.cit., pp 18-19

[31]Davis, M., The Budget of Tolerance, Ethics, Vol.89, No.2, Jan.979, p 170
See Also : Yovel, op.cit., p 122
[32]Ibid., p 121
[33]Davis, op.cit., pp 166-167
[٣٤] بيزاني، ادجار، في مواجهة عدم التسامح، رسالة اليونسكو، مرجع سابق، ص ٣٤
[٣٥] انظر المزيد من التفاصيل عن الانتقادات الحديثة الموجهة لمفهوم التسامح في الغرب :
- Hart, J., Meaning of Tolerance has Changed, Internet, http://www.spub.ksu.edu/ISSUES/V09913/Sp/n106/opn-Hart - 2-23.html
- Zube, J., The Defining Characteristics of a Tolerant Society, Internet, http://www.newciv.org/worldtrans/gib/diyfut/DIY-217. HTML

المبحث الثالث

التسامح السياسي في الدراسات الامبريقية

حظي موضوع التسامح السياسي بوفرة في الدراسات الامبريقية التي تم إجراؤها عبر فترة زمنية طويلة تبدأ بالخمسينات من هذا القرن وحتي يومنا هذا. وقد انصب اهتمام معظم هذه الدراسات علي مفهوم التسامح السياسي political tolerance وقياسه باعتباره أحد مكونات النظرية الديمقراطية وبالتحديد المكون المعياري.

يتناول هذا المبحث عدة نقاط :

١- الاتجاهات العامة التي سادت دراسات التسامح السياسي.

٢- مفهوم التسامح السياسي.

٣- محددات التسامح السياسي.

١- الاتجاهات العامة التي سادت دراسات التسامح السياسي:

يعود الاهتمام الإمبريقي بدراسة التسامح السياسي إلى منتصف الخمسينات من هذا القرن عندما نشر ستوفر Stouffer أول دراسة إمبريقية في هذا الصدد عن مدي تسامح الجمهور الأمريكي تجاه الشيوعيين. كان الهدف العام للدراسة التعرف علي اتجاهات عينة من الجمهور الأمريكي تجاه جماعات لا تتمتع بشعبية أو مكروهة في المجتمع، وهل ستقر لها العينة بحقها في التمتع بكافة الحقوق السياسية والمدنية. وقد وقع الاختيار علي ثلاث جماعات هم الشيوعيون والملحدون والاشتراكيون علي اعتبار أن ما يعتنقونه من أفكار ومبادئ يختلف عما هو سائد في المجتمع الأمريكي أي non conformists . ومن ناحية أخرى فقد قصر ستوفر الحقوق المدنية التي أراد دراستها علي الحق في التعبير، إذ دارت أسئلته حول هل من حق المختلف إلقاء خطب يعبر عن أفكاره أمام الجمهور، وأيضا هل يصح عرض كتاب يحوي أفكاره في مكتبة عامة، وأخيرا هل يسمح له بالتدريس في المدارس والمعاهد العامة. وقد خلص ستوفر إلى نتيجة مؤداها أن المواطن العادي أقل تسامحا من النخبة، وان الأصغر سنا والأكثر تعليما اكثر تسامحا من الأكبر سنا والأقل تعليما(١).

إن المتتبع لتطور دراسات التسامح السياسي يكتشف أنها مرت بعدد من نقاط التحول والتي تعتبر كل منها بمثابة بداية لمرحلة جديدة. بدأت المرحلة الأولى بدراسة ستوفر(١٩٥٥) وامتدت حتي عام ١٩٧٨. وقد شهدت هذه المرحلة ثلاث دراسات أساسية غير دراسة ستوفر وهي دراسة Grigg & Prothro(١٩٦٠) ودراسة Mcclosky (١٩٦٤) ودراسة Lawrence (١٩٧٦)، هذا بالإضافة إلى دراستين أخريتين لم يقدما إسهاما مستقلا، بل كانتا محاولة لإعادة اختبار فروض ستوفر وتحديثها وهما دراسة ديفيز Davis (١٩٧٥) ودراسة نان Nunn وزملائه (١٩٧٨)(٢).

اهتمت الدراسات الأساسية الثلاث السابق الإشارة إليها بالعلاقة بين الموقف من المبادئ المجردة والتطبيق العملي علي مواقف أو قضايا بعينها. وقد خلصت إلى أن هناك فجوة بين الاثنين، فبينما يعلن المرء تأييده لحق كل المواطنين والجماعات - بغض النظر عن اختلافهم- بالتمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية وبالتحديد الحق في التعبير والاعتقاد في هذا الصدد، فانه عند سؤاله عن موقفه تجاه جماعات بعينها - تشذ عن قيم المجتمع أو تقع في صفوف الجماعات المكروهة - فإن هذا التأييد السابق يتراجع ليحل محله مواقف أكثر تعصبا ونفيا للآخر.

بدأت المرحلة الثانية في دراسات التسامح السياسي بانتقاد إسهامات المرحلة الأولى من ثلاثة جوانب؛ أولها إنها ركزت علي دراسة الموقف من الجماعات التي تقع علي أقصى اليسار، وتجاهلت جماعات أخرى تقع علي أقصى اليمين مثل الفاشيين. ثانيها إنها حددت مسبقا الجماعات المكروهة أو غير المفضلة والتي تعد أهدافا للتعصب السياسي - من وجهة نظر الباحثين - وطرحتها علي المبحوثين، وبذلك حصرتهم في إعلان مواقفهم من هذه الجماعات، مما أدى لظهور نتائج مضللة خلطت بين قياس التسامح السياسي بصفة عامة ومشاعر واتجاهات المبحوث نحو جماعات بعينها(٣). ثالثها يتعلق بالدراسات التي اهتمت بالسؤال عن مبادئ مجردة، فهذه الدراسات لا تقيس التسامح السياسي بقدر ما تحاول اكتشاف المبادئ المجردة السائدة في المجتمع، وبالتالي تتجاهل وجود فجوة بين القول والفعل لدى المرء(٤).

ومن ناحية أخرى تري الباحثة أن هناك وجهين للقصور في هذه المجموعة من الدراسات؛ أولها إهمال معرفة انتماء المبحوث الإيديولوجي والذي يحدد بدرجة كبيرة موقفه من الجماعات

المكروهة مثل الشيوعيين والجماعات الأخرى اليسارية، وبالتالي تظهر حقيقة تسامحه من عدمه، وثانيها التركيز في تحديد الحقوق المدنية علي حق التعبير دون سواه من باقي الحقوق مما لا يوفر صورة شاملة عن مكانة كافة الحقوق المدنية في إدراك العينة محل البحث.

يعتبر سوليفان رائد المرحلة الثانية في دراسات التسامح السياسي. يحدد سوليفان شرطا أساسيا لدراسة التسامح السياسي وهو وجود معارضة سياسية لجماعة ما أو لفكرة ما، أي وجود جوانب اختلاف، إذا لم تتوفر هذه الجوانب، فلا فائدة من- ولا ضرورة لدراسة التسامح السياسي، وذلك لأن مشكلة التسامح من عدمه لا تنشأ. فالتسامح قرين الاختلاف. انطلق سوليفان من ضرورة دراسة مدي التسامح الموجود تجاه كافة الجماعات الموجودة بالمجتمع الأمريكي من أقصي اليمين إلي أقصي اليسار والتي لا تتمتع بشعبية، بما يستلزم استكشاف خريطة الانشقاقات القائمة في المجتمع بهدف تحديد الجماعات المكروهة أو الأقل تفضيلا لدي الشعب الأمريكي نظرا لانحرافها عن السياق الثقافي السائد. وقد حدد قائمة شملت جماعات من اتجاهات إيديولوجية وفكرية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار (فاشيون-شيوعيون- ملحدون- أعضاء جمعية John Birch - - - - - -) ثم عرض هذه القائمة علي المبحوثين - مع توفير فرصة لإضافة المبحوث جماعات غير موجودة بالقائمة- وطلب منهم تحديد موقفهم تجاه هذه الجماعات، هل من حقهم التمتع بحقوقهم السياسية والمدنية أم لا. وتجدر الإشارة إلي أنه ركز في تحديد الحقوق المدنية والسياسية علي حق تقلد المناصب العامة والسياسية -التدريس في المدارس العامة- حرية التجمع والتنظيم - حرية التعبير - حق التحرر من الرقابة الحكومية[٥].

علي الرغم من نجاح سوليفان النسبي في تلافي بعض المثالب السابق الإشارة إليها، إلا أن إسهامه هو الآخر لم يخل من بعض نقاط الضعف. أولها أن سوليفان لجأ إلى دراسة التسامح السياسي في وضعه السكوني من خلال اكتشاف الموقف تجاه جماعات بعينها وبالتالي أهدر إمكانية دراسة الظاهرة في ديناميكيتها وحركيتها، بمعني دراسة التسامح السياسي بصدد قضايا معينة في حالة تغير وتطور مستمر من ناحية طبيعتها وأطرافها الاجتماعيين. ومن ناحية ثانية فان حصر خريطة الانشقاقات أو الاختلافات في المجتمع في الجماعات الأقل تفضيلا أو غير المتماثلة أدي إلي تجاهل باقي جوانب الاختلاف في المجتمع والتي قد تظهر حول قضايا معينة . فلا يمكن القول أنه باستبعاد الجماعات الأقل تفضيلا سنجد أمامنا مجتمعا بلا خلافات أو متجانسا تمام التجانس. ثالثها لم يظهر في إسهام سوليفان اهتمام بمعرفة الانتماء الإيديولوجي أو الفكري للمبحوث كأحد المتغيرات الأساسية المفسرة لموقفه. ومن ناحية رابعة وأخيرة فإن مقياس سوليفان بهذا الشكل لا يصلح للتطبيق علي مجتمعات تتسم بالتجانس ولا تحوي هذه التشكيلة الكبيرة من الجماعات المكروهة أو المتمايزة عن السياق الثقافي العام بصورة واضحة.

أما المرحلة الثالثة في تطور دراسات التسامح السياسي والتي لا تمثل نقطة انقطاع بقدر ما تمثل محاولة تطوير ما سبقها فهي مرحلة الاهتمام بالتفسير، أي التركيز علي محددات التسامح السياسي والاقترابات المفسرة للتعصب السياسي. فضلا عن محاولة تلافي عديد من المثالب السابقة. وقد كان سوليفان أيضا أحد رواد هذه المرحلة بجانب عديد من الباحثين في فروع العلوم الاجتماعية المختلفة(علماء سياسة- انثربولوجيا- علماء نفس- علماء اجتماع). وسنعرض لهذه المرحلة تفصيلا في موضوعي محددات التسامح السياسي والاقترابات المفسرة للتعصب السياسي.

٢ – مفهوم التسامح السياسي:

عرف هيرسون Herson وهوفستيتر Hofstetter التسامح السياسي بأنه استعداد المرء لتحمل put up with آراء الآخرين وممارستهم كأحد أساسيات العقيدة الديمقراطية[٦]. أما شامير Shamir فقد عرفه بأنه الاستعداد لتحمل جماعات أو أفكار يعارضها المرء، والإقرار لها بالوجود ولأصحابها بممارسة حقوقهم السياسية في إطار النظام الديمقراطي[٧]. لم يختلف تعريف جبسون Gibson عن شامير إلا بصورة طفيفة تمثلت في تحديده للآخر المختلف في المجتمع، فقد عرف التسامح السياسي بأنه الاستعداد لتقبل الجماعات السياسية التي لا تتمتع بشعبية أو تشذ عن القيم السائدة في المجتمع[٨] deviant groups . أما سوليفان فقد عني بمسألة تحديد الحقوق، إذ قصد بالتسامح السياسي الاعتراف للجماعات التي تتحدي أسلوب الحياة المعتاد بكافة الحقوق مثل حق التعبير والنشر وتقلد المناصب العامة وذلك علي أسس متساوية مع الجميع[٩]. يعرف بارنم Barnum وسوليفان المفهوم في دراسة أحدث لهما (١٩٩٠) بأنه اعتراف المواطنين بحق الجماعات المكروهة في المجتمع least-liked group في التمتع بكافة الحقوق السياسية، وقد أطلقا علي المفهوم لفظ التسامح الاتجاهي[١٠] attitudinal tolerance .

وجدير بالذكر أن غالبية تعريفات التسامح السياسي تنبع من التعريف الأم لكريك Crick عام ١٩٧٣ عندما عرف التسامح بأنه الاستعداد لاحتمال الأشياء التي نعارضها والسماح بالتعبير عن الأفكار والمصالح التي نختلف معها[١١]. وهكذا يتضح أن عنصر وجود الاختلاف هو حجر الزاوية في مفهوم التسامح السياسي وهو شرط مناقشته بالأساس.

٣. محددات التسامح السياسي :

كان الاهتمام بمحددات التسامح السياسي أبرز سمات المرحلة الثالثة في تطور الدراسات المعنية بالموضوع. وقد ركز بعض الباحثين علي محددات دون غيرها كل وفق اهتمامه وتخصصه. كما اختلفت النتائج التي تم التوصل إليها بصدد متغير أو آخر عبر المكان والزمان.

المحددات الاجتماعية والديمغرافية:

من أبرز المحددات الاجتماعية التي حظيت باهتمام الباحثين التعليم والعمر والدين والمكانة الاجتماعية والسكني في الحضر. بالنسبة للتعليم فقد توصلت بعض الدراسات إلى وجود علاقة إيجابية بين ارتفاع مستوي التعليم وازدياد معدلات التسامح السياسي والإقرار بحق الجماعات المكروهة في التمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية[١٢].

استند ستوفر في إقامة علاقة بين التعليم والتسامح السياسي إلى افتراض مؤداه أن التعليم يلعب دورا في زيادة قدرات المرء علي التآلف مع الأفكار المتنوعة والشخصيات المختلفة دون خوف، بل وغرس قيمة أن الآخر ليس بالضرورة شريرا[١٣]. ووفقا لجابنش Gabennesch فإن التعليم يوسع من رؤى المرء للحياة ويعدد من منظورا ته نحو الحقيقة ويجعله علي دراية بوجهات النظر البديلة، مما يخلق إنسانا أقل سلطوية وانغلاقا[١٤]. وقد فسر بوبو العلاقة الإيجابية بين التعليم والتسامح السياسي علي أساس أنه كلما ارتفعت مستويات التعليم، كلما أصبح المرء

أكثر قدرة علي التفكير العميق والصائب مما يجعله يتشكك في موضوعية حرمان من يختلف معهم من حقوقهم، فالتعليم يؤثر علي المكون المعرفي للفرد[١٥].

وعلي صعيد أخر، فقد شكك سوليفان في إحدى دراساته في أهمية التعليم في غرس التسامح السياسي حيث توصل إلى أن التعليم كأحد المتغيرات الاجتماعية له تأثير ضئيل للغاية وغير مباشر علي التسامح السياسي[١٦]. كما تري الباحثة أن تقييم محتوي العملية التعليمية هام للغاية في هذا الصدد، هل هذا المحتوي يغرس التسامح السياسي أم يفعل العكس.

وعن العلاقة بين ارتفاع المكانة الاجتماعية والتسامح السياسي، فقد توصل كورمان Korman إلى أن هناك علاقة إيجابية بين ارتفاع المكانة الاجتماعية للفرد واتساع خبراته وقبوله للاراء المتنوعة والأفكار الغريبة والسلوكيات الشاذة، وكذلك إحساسه بالأمن في مواجهة التهديدات المختلفة[١٧]. وتجدر الإشارة إلى أن أهم مؤشرات المكانة الاجتماعية هي كل من المهنة والدخل. وقد خلص هيرسون، ومن قبله ليبست Lipset، إلى أن ذوي الياقات الزرقاء أو الطبقة العاملة اقل تسامحا واكثر تعصبا من ذوي المكانة الاجتماعية الأعلى أو ذوي الياقات البيضاء[١٨].

بالنسبة لمتغير العمر، تراوحت النتائج ما بين إقامة علاقة إيجابية بين الأكبر سنا والأقل تسامحا وبين من يتحفظ علي هذه النتيجة استنادا لعدة مبررات أخرى. فعلي سبيل المثال توصل ستوفر إلى وجود علاقة إيجابية بين تقدم العمر وانخفاض معدلات التسامح السياسي، وذلك لأن التقدم في العمر يرتبط بمزيد من التصلب والحرص ومقاومة التغيير، أي الاتجاه نحو المحافظة السياسية. ومن ناحية أخرى سعت إسهامات أخرى لإعادة النظر في هذه العلاقة، وتوصلت إلى أن الاتجاه نحو المحافظة السياسية لا يرتبط بتقدم العمر بقدر ما يرتبط بالتنشئة السياسية التي تتعرض لها الأجيال المختلفة. وعلي هذا يصبح المتغير الأهم هنا ليس العمر ولكنه تراكم خبرات الحياة عبر الأجيال والذي يؤدي لمزيد من التسامح السياسي وذلك في ضوء ما توصلت إليه بعض الدراسات من أنه ليس دوما كبار السن أكثر محافظة وأقل تسامحا، ففي القضايا التي تؤثر عليهم تأثيرا مباشرا مثل قضايا الرعاية الصحية والدخل، فإنهم يبدون اتجاهات اكثر تحررا. ومن ناحية أخرى فقد ابرز بعض الباحثين نقطة هامة وهى المناخ السائد في المجتمع، هل يتجه نحو التسامح السياسي أم نحو التعصب السياسي، فإذا كان يتجه نحو التسامح فمن المتوقع أن تسود الاتجاهات الأميل للتسامح لدي كبار السن وإن كان بصورة اقل من الأصغر سنا[١٩]. وأخيرا يخلص أحد الباحثين إلى نتيجة مؤداها أنه من الصعب افتراض علاقة سببية مباشرة بين العمر والتسامح السياسي، وذلك لوجود متغيرات أخرى وسيطة مثل التعليم والتنشئة السياسية – تلعب دورا بدرجة أو بأخرى[٢٠].

وعن العلاقة بين الدين والتسامح السياسي، فقد ربط بعض الباحثين بين التدين والتعصب السياسي. يري ايليس Ellis أنه كلما شعر الفرد أن هناك قوي فوق الطبيعة supernatural تسيطر عليه وتقرر مصيره وتتحكم في أقداره وتعاقبه إذا أخطأ أو حاد عن القواعد السلوكية المقبولة والمستقرة ثقافيا وأخلاقيا، كلما كان أكثر ميلا لمجاراة ما هو سائد، وبالتالي الميل للتعصب تجاه من يخترق هذه القيم والقواعد[٢١].

وعلي صعيد الدراسات الامبريقية، فقد توصل بعض الباحثين إلى إقامة علاقة إيجابية بين التدين والانتظام في التردد علي الكنيسة وبين التعصب وذلك بغض النظر عن نوع الطوائف والفرق الدينية، فالاختلاف فقط في درجة هذه العلاقة[٢٢]. كما أن أهداف التعصب تختلف من طائفة إلي أخري، فعلي سبيل المثال كان اليهود اكثر تعصبا تجاه العنصريين مقارنة بجماعات

أخري. وتري الباحثة أنه من الصعب افتراض هذه العلاقات البسيطة نظرا لوجود متغيرات وسيطة أخرى - مثل الوضع الاقتصادي والاجتماعي وغيرها من متغيرات - تلعب دورا هاما في تحديد اتجاهات المرء.

يعتبر متغير التحضر أو السكن في الحضر هو آخر المتغيرات الديمغرافية ذات الصلة بالتسامح السياسي. أهم ما يميز هذا المتغير عما سبقه من متغيرات قدم الاهتمام به والذي يرجع إلى أواخر الثلاثينات، وأيضا الثبات النسبي للنتائج التي توصلت إليها معظم الدراسات المعنية به من الثلاثينات حتى الثمانينات.

توصل ويرث Wirth إلى نتيجة مؤداها أن حياة الحضر باعث علي التسامح السياسي. فوفقا له تدفع حياة الحضر وما فيها من كثافة سكانية وتنوع وعدم تجانس في الخلفيات والسمات لدي السكان إلى ترسيخ التسامح السياسي خاصة في ظل تشكيل روابط وجمعيات عديدة تضم أناسا من مختلف الاتجاهات. وهذا علي خلاف حياة الريف والتي يسود فيها تجانس السكان وسيادة الولاءات الأولية التي تقوم علي التماثل في القيم والمعتقدات مما يعوق قبول الاختلاف. وقد أكد ستوفر هذا المضمون عندما افترض أن التنوع السوسيوثقافي في الحضر يؤدي إلى قبول مختلف الأفكار والرؤى وبالتالي يعزز التسامح السياسي. وتجدر الإشارة إلى أن الدراسات الأحدث لم تخرج عن هذه النتيجة[٢٣].

تشكك الباحثة في مدي صلاحية الأساس الذي استند إليه هذا الطرح وهو الانقسام الواضح بين الريف والحضر في ظل بروز ظاهرة ترييف الحضر وتحضر الريف في البلدان النامية، وكذلك في ضوء ثورة المعلومات والاتصالات التي حولت العالم إلى قرية صغيرة، يتم فيها تداول المعلومات والرؤى والأفكار علي أوسع نطاق.

المحددات النفسية للتسامح السياسي:

تدور المحددات النفسية أو المتعلقة بالشخصية- وفقا لعديد من العلماء - حول تقدير الذات self-esteem، الشخصية السلطوية، الشخصية الدوجماتية، والأنومية وأخيرا هيكل إشباع وترتيب الحاجات الإنسانية. توصل سنيدرمان Sniderman إلى وجود علاقة إيجابية بين انخفاض تقدير الذات والتعصب السياسي. فانخفاض تقدير الذات يعوق التعلم الاجتماعي للأعراف الديمقراطية بما فيها التسامح السياسي. والدافع لصعوبة التعلم ليس دافعا مقصودا من قبل هؤلاء ولكنه مفروض عليهم نظرا لما يسيطر عليهم من اتجاهات سلبية إزاء ذواتهم[٢٤].

ومن ناحية أخرى فغن كلا من الشخصية السلطوية والدوجماتية وما يتصل بهما من خصائص وسمات ترتبط ارتباطا إيجابيا بالتعصب السياسي والعكس صحيح. تقوم الشخصية السلطوية علي عدد من السمات مثل الخضوع للسلطة والسعي لإخضاع من هم أدني والعدوان علي الجماعات المختلفة والبحث عن كبش فداء والتفكير علي أساس القوالب الثابتة (إما أبيض أو أسود)، وعدم الثقة في الآخرين. وقد كان ظهور الدراسات المعنية بالشخصية الدوجماتية بمثابة محاولة لتلافي ما تعرض له مقياس الشخصية السلطوية من انتقادات، حيث إنه لم ينجح إلا في قياس السلطوية لدي اليمين فقط[٢٥].

ومن ابرز سمات الشخصية الدوجماتية عدم القدرة- ولا الرغبة- في تغيير الافتراضات في ضوء أدلة جديدة، التمسك بالأفكار القديمة ومقاومة التغيير والميل لمنع المبادرات الجديدة ومعاداة ذوي الرؤية النقدية(٢٦).

وبالنسبة للأنومية فقد توصلت بعض الدراسات إلى وجود علاقة إيجابية بين الأنومية- بتعريفها الاجتماعي وهو الشعور بغياب المعايير والقواعد المحددة للسلوك، وبتعريفها النفسي وهو فقدان التوجه من ناحية والتعصب السياسي من ناحية أخرى(٢٧).

عني بعض الباحثين بالربط بين ترتيب وإشباع الاحتياجات الأساسية والتسامح السياسي. يقوم هيكل الحاجات الإنسانية علي مجموعتين من الحاجات، الأولى الحاجات الأساسية ويقصد بها الحاجات الفسيولوجية والحاجة للأمن، وغالبا ما يكون اهتمام المرء المبالغ إزاء هذه الحاجات دليلا علي تمركزه حول ذاته. أما المجموعة الثانية فهي الحاجات الأكثر تعقيدا مثل الحاجة إلى الانتماء، وتقدير الذات وتحقيق الذات، وفي هذه المجموعة من الحاجات ينصب اهتمام المرء علي علاقته بالبيئة المحيطة. وقد لوحظ أن هناك علاقة إيجابية بين تركيز الفرد علي المجموعة الثانية من الحاجات والاهتمام بالأفكار المجردة مثل التسامح السياسي، والعكس صحيح حيث تقوم علاقة إيجابية بين التركيز علي الحاجات الأساسية وتمحور الفرد حول ذاته من ناحية والتعصب السياسي من ناحية أخرى(٢٨).

المحددات السياسية للتسامح السياسي:

تعد الثقافة السياسية من أبرز المحددات السياسية للتسامح السياسي ومن أكثرها إثارة للجدل. ربط جبسون بين نمط الثقافة السياسية السائد ومدي توافر التسامح السياسي من عدمه. فهناك علاقة بين سيادة الثقافة الدافعة للمجاراة Culture of Conformity في مجتمع ما وما يترتب عليها من رفض الاختلاف والتنوع وبين سيادة الاتجاهات الأميل للتعصب السياسي. فسيادة القيم الثقافية المؤكدة علي المجاراة والتماثل تعني فرض مزيد من القيود علي الحرية السياسية، وبالتالي فإن من يشعر أنه لا يتمتع بالحرية في التعبير عن نفسه سياسيا، غالبا ما يميل نحو التعصب تجاه من يختلف معه(٢٩). وعلي العكس من ذلك، فكلما كانت الثقافة السياسية تقبل مساحات واسعة من التنوع السياسي، كلما زاد الميل نحو التسامح السياسي، وذلك لأن تعرض المرء لعديد من الأفكار السياسية المتنوعة يجعله علي دراية بوجهات النظر البديلة مما يعزز لديه التفكير النسبي، وأن وجهة نظره ليست بالضرورة هي الصحيحة(٣٠). وتأكيدا لهذا الطرح يري ديفيز Davis أن توافر التنوع والتعدد في أنماط السلوك وطرق التفكير، يجعل العالم اكثر ثراء في التفاصيل والاختيارات وبالتالي الممارسة الأوسع للحرية(٣١).

الخلاصة أن نمط الثقافة السياسية السائد يعد محددا للتسامح السياسي، فحينما تسود الثقافة الدافعة للمجاراة، تزداد احتمالات التعصب السياسي والعكس صحيح.

يتعلق ثاني المحددات السياسية بالفاعلية السياسية، فكلما زاد إحساس الفرد بأنه أكثر فاعلية سياسيا وبالتالي أقل اغترابا، كلما كانت اتجاهاته أميل للتسامح السياسي، نظرا لأن الفاعلية السياسية تؤدي لمزيد من المشاركة السياسية والتي تسهم بدورها في تعزيز التسامح السياسي(٣٢).

ومن ناحية ثالثة ربط بعض الباحثين بين متغير احتدام الصراعات الإيديولوجية في المجتمع، وبالتالي إدراك أن هناك مزيدا من التهديد السياسي من ناحية والميل نحو التعصب السياسي من

ناحية أخرى. ففي أوقات التوتر السياسي الحاد والصراعات الإيديولوجية المستعرة يزداد إدراك الأفراد والجماعات للتهديد السياسي مما يؤدي إلى ارتفاع معدلات التعصب السياسي لديهم(٣٣). وتجدر الإشارة إلى أن ليبست Lipest أشار - من قبل- إلى قيام علاقة بين كثافة الصراع السياسي والتطرف الأيديولوجي والذي يتبلور في صورة وجود قوي سياسية راديكالية وبين حدوث عدم استقرار سياسي وديمقراطي، وبالتالي صعوبة تطور أعراف ديمقراطية. وذلك علي خلاف خفوت أهمية الإيديولوجية واعتدال الصراعات السياسية والذي يعد من وجهة نظره تطورا إيجابيا يسهم في تعزيز الأعراف الديمقراطية(٣٤)، وبلا شك أن هذا الطرح يعد تعبيرا عن الاتجاه الوظيفي في الدراسات السياسية والذي ساد منذ الستينات.

وعلي خلاف هذه الرؤية يري كل من داش وجبسون أن الصراع والتنوع الأيديولوجي يؤدي إلى تعزيز وتقوية الأعراف الديمقراطية بما فيها التسامح السياسي. فاحتمال تعلم الأفراد للتسامح السياسي يتعاظم في الأوقات التي يكونون فيها مجبرين علي التعامل مع إيديولوجيات مختلفة وصراعات سياسية محتدمة اكثر من الأوقات العادية. وعلي الرغم من الأثر السلبي للتوترات السياسية علي أداء النظام السياسي والتي قد تصل إلى تهديد المقومات المؤسسية للديمقراطية، فانها - علي العكس- لها آثار إيجابية قوية علي تعزيز الثقافة الأكثر تسامحا(٣٥).

أضاف هيرسون محددا آخر وهو انضمام المواطنين إلى منظمات وروابط طوعية. فكلما ازداد عدد الروابط والمنظمات التي ينتمي إليها الفرد، كلما كان اكثر تسامحا مع المختلفين والعكس صحيح. كما ربط هيرسون بين ضخامة العضوية في منظمة ما وارتفاع معدلات تسامح أعضائها(٣٦). وتجدر الإشارة إلى أن هذه العلاقات تركز علي العلاقة بين المشاركة السياسية والتسامح السياسي من ناحية، وتبرز التشابك بين البعد المعياري والتنظيمي للمجتمع المدني من ناحية أخرى.

وأخيرا يعد تاريخ الممارسة الديمقراطية وطبيعة النظام السياسي من ضمن محددات التسامح السياسي، فممارسة الدولة للقمع السياسي لفترة طويلة يكرس التعصب السياسي الجماهيري والعكس صحيح(٣٧).

في نهاية الإحاطة بمحددات التسامح السياسي يمكن استخلاص ما يلي :

- لا تتمتع كل المحددات بنفس الثقل في علاقاتها بالتسامح السياسي؛ هناك محددات تحظي بأهمية اكبر من محددات أخرى، كما أن هناك محددات تؤثر تأثيرا مباشرا علي التسامح السياسي، وهناك محددات لا تؤثر تأثيرا مباشرا. ناهيك عن التداخل والتشابك بين هذه المحددات- بل والتصارع أحيانا- عند صياغة اتجاهات المرء ومواقفه.

- إهمال الدراسات الامبريقية العديدة المعنية بالتسامح السياسي المحددات الاقتصادية رغم أهميتها. فقد اقتصر الاهتمام علي محدد واحد ليس اقتصاديا صرفا- وهو محدد المكانة الاجتماعية، ومع ذلك لم يحظ باهتمام كبير مقارنة بغيره من المحددات الأخرى مما يفرض علي الباحثة توجيه مزيد من الاهتمام للمحددات الاقتصادية للتسامح السياسي.

المحددات الاقتصادية للتسامح السياسي:

اعتمادا علي الدراسات النظرية التي لم تهتم بصورة مباشرة بالتسامح السياسي، وإن كانت اهتمت بالقيم والأعراف الديمقراطية يمكن استخلاص عدد من الافتراضات والأطروحات عن علاقة الوضع الاقتصادي والطبقي لفرد باتجاهاته نحو الأخر المختلف.

- افترض ليبست Lipest قيام علاقة إيجابية بين الوضع الطبقي لفئة ما والقيم السياسية التي تعتنقها خاصة القيم المتعلقة بالديمقراطية. يري ليبست أن الطبقات الدنيا في المجتمع تعد وقودا جيدا للحركات المتطرفة والمتعصبة، وأرجع ذلك إلى عدة عوامل اجتماعية واقتصادية مثل انخفاض الدخل وعدم الشعور بالأمان الاقتصادي وانخفاض مستوي التعليم والإحجام عن المشاركة في منظمات وروابط طوعية. تسهم كل هذه العوامل في خلق شخصية تميل للتصلب والتعصب، خاصة في ظل ظروف اقتصادية متدهورة تمنع هذه الطبقات من الانغماس في أنشطة ومناقشات سياسية وبالتالي تحرمها من الانفتاح علي رؤي متعددة الأبعاد للحياة[٣٨].

- ربط كون kohn بين الموقع الطبقي والمهني للفرد والاتجاه نحو المجاراة conformity، وخلص لوجود ميل لدي المنتمين لطبقة دنيا ويمارسون مهنا متواضعة يتم فيها التعامل أساسا مع أشياء وليس بشرا نحو المجاراة والتعصب إزاء المختلفين، وذلك لشعورهم بالعجز وأنهم واقعون تحت رحمة الآخرين، وان مصائرهم ليست بأيديهم، وبالتالي فهم اكثر عرضة لمخاطر الخروج عن المألوف. وهذا علي خلاف ذوي الموقع الطبقي والمهني المتميز والذين يتسمون بالقدرة علي المبادرة والتحكم في مصائرهم[٣٩].

- اهتم بعض الباحثين بدراسة العلاقة بين الوضع السوسيواقتصادي وقيم التنشئة داخل الأسرة. فالعمال ذو الياقات الزرقاء والذين يقومون بوظائف روتينية لا تحتاج إلى الإبداع والمبادرة ويتعرضون لدرجة عالية من السيطرة من قبل رؤسائهم، غالبا ما يغرسون في أبنائهم قيم الخضوع والمجاراة منذ الصغر. وذلك علي خلاف العمال ذوي الياقات البيضاء، والذين يتمتعون بدرجة من الاستقلال وحرية المبادرة في ممارسة أعمالهم فضلا عن تعاملهم مع بشر وليس أشياء. وقد لخص جودفراي Godfrey أطروحته في أن هناك ثلاثة عوامل تؤثر علي اتجاهات المرء نحو الآخرين هم؛ درجة الخضوع للهيمنة والرقابة ونوعية المكون الأساسي للعمل (أشياء- بشر- أفكار) ومدي الاعتماد علي الذات في العمل[٤٠].

- لم يقتصر الاهتمام بالمحددات الاقتصادية علي الوظيفيين فحسب، بل كان للدراسات الماركسية إسهامها هي الأخرى. فوفقا للأدبيات المتأثرة بالماركسية ينقسم أي مجتمع إلى أقلية وأغلبية، تسيطر الأولى علي الثانية وتستغلها، كما يسود المجتمع صراع ضاري بين الفئتين حول الموارد النادرة. ومن ناحية أخرى فإن إمكانات الحراك الاجتماعي ضعيفة، كل هذا يؤدي إلى إحساس الفرد بضرورة التضامن مع من يشاركونه المعاناة واعتبار من عداهم أعداء. فالإحساس بضخامة التهديد الذي تتعرض له جماعة ما يزيد من تضامنها ويعظم من إحساسها بهويتها مما يدفعها لغلق حدودها وتوقيع عقوبات قاسية علي الخارجين عليها[٤١].

الهوامش

[1]Mccutcheon, A., A Latent Class Analysis of Tolerance For Nonconformity in the American Public, Public Opinion Quarterly, Winter 1985, p 457

[2]- Prothro, J., & Grigg, C., Fundamental Principles of Democracy : Bases of Agreement of Disagreement, Journal of Politics, vol. 22, 1960.
- Mcclosky, H., Consensus and Ideology in American Politics, American Political Science Review, vol. 58, 1964
- Lawrence, D., Procedural Norms and Tolerance, A Reassessment, American Political Science Review, vol. lxx, no.1, March 1976.
- Davis, J., Communism, Conformity, Cohorts and Categories, American Tolerance in 1951-54 and 1972-73, American Journal of Sociology, vol.81. Nov. 1975
- Nunn, C., Crokett, H., and Williams, A., Tolerance for Nonconformity, San Francisco : Jossey-Bass, 1978

[3]Sullivan, J., et al, An Alternative Conceptualization ....., op.cit., pp 783-785

[4]Shamir, M., & Sullivan, J., The Political Context of Tolerance: The United States and Israel, American Political Science Review, vol 77, no.4. De. 1983, p 911

[5]Sullivan, J., An Alternative ...., op.cit., pp 785-787

[6]Herson, L., op.cit., p 1013

[7]Shamir, M., Political Intolerance among Masses & Elites ......, op.cit., p 1019

[8]Gibson, J., Political Consequences of Intolerance : Cultural Conformity and Political Freedom, American Political Science Review, vol.86, no.2, Jan. 1992, p 340

[9]Sullivan, J., An Alternative ....., op.cit., p 781

[10]Barnum, D., & Sullivan, J., The Elusive Foundations of Political Freedom in Britain and the United States, Journal of Politics, vol.52, no.3, August 1990, p 722

[11]Sullivan, An Alternative ...., op.cit., p 785

[١٢] من أمثلة هذه الدراسات :

- Stouffer, S., Communism, Conformity and Civil Liberties, New York: John Wiley & Sons, 1955
- Nunn, op.cit.
- Bobo, L., & Licari, F., Education and Political Tolerance, Testing the Effects of Cognitive Sophistication and Target Group Affect, Public Opinion Quarterly, vol.53, 1989

[13]Sullivan, J., Marcus, G., et al, The Sources of Political Tolerance : A Multivariate Analysis, American Political Science Review, vol.75, no.1, March 1981, p 94

[14]Gabennesch, H., Authoritarianism as World View, American Journal of Sociology, vol.77, no.5, March 1972, p 858

[15]Bobo, op.cit., p 291

[16]Sullivan et al, op.cit., p 104

[١٧] انظر المزيد من التفاصيل :

- Korman, A., Work Experience, Socialization and Civil Liberties, Journal of Social Issues, vol.31, no.2, Spring 1975, pp 137-151

[18]Herson, op.cit., p 1020

Lipset, S., Political Man, The Social Bases of Politics, New York : Anchor Books Doubleday & Company Inc., 1963, pp 90-91

[19] انظر المزيد :
- Culter, S., & Kaufman, R., Cohorts Changes in Political Attitudes : Tolerance of Ideological Nonconformity, Public Opinion Quarterly, vol. xxxix, no. 1, Spring 1975, pp 69-81
- Davis, J., Communism ....., op.cit., pp 491-513
[20] Hill, K., Tolerance and Generations, Is Youth Really a Liberalizing Factor, Internet, http ://www. Fiu.edu/~khill/genx.htm.
[21] Ellis, G., et al., Supervision and conformity : A Cross-Cultural Analysis of Parental Socialization Values, American Journal of Sociology, vol. 84, no.2, Sept. 1978, p 390
[22] Beatty, K., & Walter, O., Religious Preference and Practice : Reevaluating their Impact on Political Tolerance, Public Opinion Quarterly, vol.48, no.1B, Spring 1984, pp 318-329
[23] انظر المزيد من التفاصيل :
- Wirth, L., Urbanism as a Way of Life, American Journal of Sociology, vol.44, 1938, pp 1-24
- Wilson, T., Urbanism and Tolerance, A Test of Some Hypotheses Drawn from Wirth and Stouffer, American Sociological Review, vol. 50, 1985, pp 117-123
- Abrahamson, M., &Carter, V., Tolerance, Urbanism and Region, American Sociological Review, vol. 51, 1986, pp 287-294
- Tuch, S., Urbanism, region & Tolerance Revisited, The Case of Racial Prejudice, American Sociological Review, vol. 52, no. ,1987, pp 504-510
[24] انظر المزيد من التفاصيل :
Sniderman, P., Personality and Democratic Politics, Berekely : Univ. of California Press, 1975
وذلك نقلا عن :
Sullivan, The Sources ...., op.cit., p 95
[25]- Stone, W., The Psychology of Politics, London : Collier MaCmillan Publishers, 1974, p.147
- Sullivan, op.cit., p95
[26] Nauta, L., Dogmatists and their Critics, A Philosophical Inquiry into the Roots of Rigidity, in Wahba, M., (ed.), Roots of Dogmatism, Proceedings of the Fourth International Philosophy Conference, Cairo : Anglo Egyptian Bookshop, 1984, pp 25-26
[27] طه، هند، مفهوم الضياع، دراسة نظرية وسيكومترية، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد ٣١، العدد ٢، مايو ١٩٩٤، ص ١٢٥
وأيضا:
Herson, op.cit., p 1024
[28] Sullivan, op.cit., pp 95-96
[29] Gibson, op.cit., p 338
[30] انظر المزيد من التفاصيل :
Ibid., pp 340-344
[31] Davis, The Budget of Tolerance, op.cit., p 169
[32] Duch, R., & Gibson, G., "Putting up with" Fascists in western Europe : A Comparative, Cross-Level Analysis of Political Tolerance, The Western Political Quarterly, vol.45, no.1, March 1992, p 254
[33] Sullivan, The Sources ..., op.cit., pp 96-97
[34] انظر المزيد من التفاصيل :
Lipset, S., & Rokkan, S., Party Systems and Voter Alignments : Cross-National Perspective, London : Collier-MaCmillan Limited, 1967, pp 1-64
[35] Duch & Gibson, op.cit., p 242
[36] Herson, op.cit., p 1023

[37]Gibson, The Political Consequences ..., op.cit., p 339

[38]Lipset, S., Political Man. op.cit., pp 97-130

[39]Gabennesch, H., op.cit., p 826

[40]Godfrey, E., & Lee, G., Supervision and Conformity : A Cross-cultural Analysis of Parental Socialization Values, American Journal of Sociology, vol. 84, no.2, 1978, pp 386-387

[41]Dahredorf, R., Class and Class Conflict in Industrial Society, London & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1976,, pp 165-193

المبحث الرابع

الاقترابات المفسرة للتعصب السياسي

بينما كان اهتمام المبحث السابق اكتشاف الشروط التي تمهد التربة لازدهار التسامح السياسي، فإن هدف هذا المبحث هو تكملة الصورة بمعني الاهتمام بالاقترابات التي تفسر التعصب السياسي، لماذا يظهر الميل للتعصب السياسي وتحت أي ظروف ينتشر ويسود؟

نحتاج ظاهرة التعصب السياسي كأي ظاهرة سياسية متعددة الجوانب والأبعاد إلى عديد من الاقترابات لدراستها، وسوف نعتمد هنا علي ثلاثة اقترابات تفسيرية:

١. اقتراب الثقافة السياسية.

٢. اقتراب علم النفس السياسي.

٣. اقتراب النخبة السياسية.

أولا: اقتراب الثقافة السياسية

يرجع الاهتمام بالجوانب الذاتية والمعيارية للسياسة لعدة قرون مضت. فقد علق أفلاطون ومن بعده روسو بقرون طويلة أهمية كبيرة علي غرس المشاعر العامة التي تمهد التربة للديمقراطية السياسية. واهتم الكس دي توكفيل بالدور الهام الذي تلعبه القيم والمشاعر والرموز في السياسات الأمريكية والفرنسية والبريطانية(١). وعلي صعيد الثقافة العربية أولى ابن خلدون أهمية لرصد طبائع البشر وأرجع ما لاحظه من اختلافات في هذا الشأن إلى تباين الظروف المناخية وتفاوت أحوال العمران في الخصب والجدب وتنوع أنماط المعيشة ما بين البداوة والفلاحة والحضارة، فضلا عن أسلوب معاملة الحاكم للرعية(٢).

وقد تأرجح الاهتمام بالتحليل الثقافي صعودا وهبوطا وفقا لما شهده العالم والفكر من تغيرات. وكان لصعود الاتجاهات الفاشية والنازية فيما بين الحربين الفضل في إبراز أهمية التحليل الثقافي كإطار تفسيري لمثل هذه الظواهر(٣). كما أسهمت الثورة السلوكية في علم السياسة في الستينات من هذا القرن في تحقيق تقدم كبير في دراسات الثقافة السياسية واستخدامها كأحد الاقترابات التفسيرية الهامة في علم السياسة(٤). وبالتدريج بدأ يتجذر الاقتناع بأن الاقتصار في تحليل الظواهر السياسية علي المناهج المؤسسية والقانونية أو نماذج الاختيار العقلاني التي تهتم أساسا بالمتغيرات الاقتصادية أمر معيب وغير كاف، وأنه لابد من إيلاء أهمية أكبر للعوامل والمتغيرات الثقافية كأطر تفسيرية(٥).

تتلخص الأطروحة الأساسية لدي أنصار اقتراب الثقافة السياسية في أن هناك أهمية للقيم والمشاعر والمعتقدات في تفسير السلوك السياسي. وأن هذه القيم والمشاعر والمعتقدات السياسية ليست مجرد انعكاس بسيط للهياكل الاجتماعية والسياسية ولا يحكمها أيضا الاختيار العقلاني. وعلي هذا فإن محتوي أفكار الجماهير والنخب السياسية أكثر تعقيدا واستقلالية عما تطرحه الليبرالية والماركسية من مقولات وفروض(٦). تكتسب الثقافة السياسية أهميتها في أي مجتمع من أنها توفر أحد المفاتيح أو المداخل لفهم وتفسير كيف تتشكل وتعمل مختلف المؤسسات السياسية والاجتماعية. كما أن دراستها تصبح أكثر أهمية وإلحاحا في مراحل التحولات الكبرى، فقد تكون الثقافة السياسية عاملا مساعدا علي إنجاز هذه التحولات أو معوقا لها(٧). ومن ناحية ثانية فقد كان لاقتراب الثقافة السياسية السبق في الاهتمام بالجماهير، هذا القطاع الذي طالما أهمله علم السياسة التقليدي. فضلا عن ذلك فقد استفاد أنصار التحليل الثقافي من الأطر النظرية والمنهجية الموجودة في فروع أخرى من المعرفة مثل الانثريولوجيا الثقافية وعلم النفس وأبحاث الرأي العام(٨). فقد كان للدراسات المبكرة عن تشكيل الرأي العام لدي الجماهير الفضل في الكشف عن عمليات التفاعل والتأثير المتبادل بين الأفراد والجماعات، وبالتالي دور الشبكات الاجتماعية والسياقات الثقافية في تشكيل الرأي والتعبير عنه، فخلف الآراء والأنشطة السياسية- لا توجد دوافع فردية فحسب بل يوجد وسط سياسي واجتماعي يؤثر علي تشكيل المرء لرأيه ودوره(٩).

وكانت أهم علامات ازدهار الاهتمام بالثقافة السياسية في الستينات عمل الموند وفيربا عن الثقافة المدنية. هذا العمل الذي تميز عما سبقه من أعمال- كانت إلى حد كبير تتسم بالانطباعية وتركز علي الموضوعات المتعلقة بالطابع القومي- بكونه أول عمل عملي إمبريقي له مفاهيمه

المحددة وفروضه التي تم اختبارها عبر سياقات ثقافية مختلفة[١٠]. ويمكن القول أن هذا العمل كان طليعة ما تلاه من دراسات عديدة استخدمت الثقافة السياسية كإطار تفسيري للسلوك السياسي سواء عبر سياقات ثقافية مختلفة أو عبر الزمان[١١].

يري شيلتون Chilton أن مفهوم الثقافة في حد ذاته يعني أن هناك شيئا مشتركا بين الناس، فالثقافة إطار يكفل التشارك بين المواطنين في التوجهات. وإن كان هذا لا يعني نفي وجود فروق وتمايزات بين المواطنين في تأثيرهم علي الثقافة ومدي تأثرهم بها. فالفرد يستقبل القيم والعادات والأعراف وغيرها من المكونات الثقافية ويعيد إنتاجها مرة أخرى[١٢].

يري ايكشتين Eckstein أن حجر الزاوية في النظرية الثقافية مقولة السلوك أو التصرف الموجه postulate of oriented action، فالفاعلون لا يستجيبون مباشرة للمواقف ولكن يستجيبون من خلال توجهات وسيطة mediating orientations . إذا ارتبطت هذه التوجهات بتجمعات أو تم التعبير عنها من خلال تجمعات أصبحت اطروحات ثقافية cultural themes . ويقصد بالتوجهات استعدادات المرء المسبقة سواء كانت معرفية cogntive أو وجدانية affective أو تقييمية evaluative. ويختلف محتوي هذه التوجهات من مجتمع إلى آخر ومن شريحة اجتماعية إلى أخرى وفقا لتباين درجات وأنماط التعلم الاجتماعي سواء تم في وقت مبكر أو متأخر وليس وفقا للمواقف الاجتماعية الموضوعية والهياكل فحسب.

تبرز فكرة Eckstein أهمية الثقافة كمتغير وسيط للسلوك السياسي. ومن ناحية أخرى فإنها توضح مدي التداخل بين اقتراب الثقافة السياسية واقتراب علم النفس السياسي. فكلاهما يتعامل مع توجهات واستعدادات مع فارق أساسي وهو جماعية هذه التوجهات (ثقافية) أو فرديتها (نفسية). تعتبر هذه التوجهات متغيرات وسيطة بين الفرد والبيئة[١٣].

وتجدر الإشارة إلى تراجع مفهوم الثقافة السياسية في السبعينات وسط موجة نقد واسعة اعتبرته مفهوما محافظا واستاتيكيا ومجرد تحصيل حاصل واتهمته بتجاهل علاقات القوة والعجز عن تفسير التغيير الاجتماعي[١٤]. فقد عومل مفهوم الثقافة السياسية كمتغير عارض أو مؤقت أو كتفسير يتم اللجوء إليه لملء الفراغ الذي ينجم عن فشل التفسيرات التقليدية. أما الانتقاد الأكثر شيوعا الموجه ضد الثقافة السياسية فمفاده أنها تنظر للقيم كأمر مسلم به، فالثقافة كما يري النقاد هي بمثابة نتيجة وليست سببا للأبنية المؤسسية. مثال ذلك مقولة بريان باري Brian Barry بأن الثقافة السياسية الديمقراطية هي بمثابة استجابة مدروسة للعيش في ظل مؤسسات ديمقراطية وليست كما يجادل جابرييل الموند وسيدني فيربا في مؤلفهما الثقافة المدنية – التزاما قيميا يشكل قوة ضاغطة علي تلك المؤسسات باتجاه الديمقراطية. كما يري النقاد أن إنكار دور الأبنية المؤسسية في تشكيل الثقافة السياسية يعمق من غموض مفهوم الثقافة ويصعب من سبر أغواره. يري بيتر هول Peter Hall أنه إذا لم تستطع النظريات الثقافية تفسير أصول الاتجاهات من خلال الرجوع إلى المؤسسات التي تولدها وتعيد إنتاجها، فإنها لا تقدم سوي أداة خارقة للطبيعة تحتاج في ذاتها إلى تفسير[١٥].

ورغم وجاهة بعض الانتقادات المذكورة، إلا أنها تصلح أيضا للانطباق علي عديد من الاقترابات السياسية الأخرى والتي تهمل متغيرات لصالح أخرى. فضلا عن تجاهل هذه الانتقادات للعلاقة التفاعلية والتبادلية بين المؤسسة أو البنية والثقافة. وربما يكون أساس هذه الانتقادات تركيز معظم الدراسات الكلاسيكية المعنية بالثقافة السياسية علي ثقافة المجتمع ككل أو الأمة كوحدة واحدة، وإهمال التنوع الثقافي داخل كل مجتمع، وأثر البني الاجتماعية والسياسية والاقتصادية عليه. ولذلك بقيت الاختلافات بين المجتمعات وليس الاختلافات داخلها هي البؤرة

المركزية للبحث، وبقي الصراع داخل المجتمع غير مفسر[16]. ولذا فإن تصحيح مسار اقتراب الثقافة السياسية يتطلب تجنب المفاهيم الاختزالية للثقافة reductuinist وتفكيكها إلى ثقافات فرعية؛ ثقافة نخبة وثقافة جماهير، وأيضا الاهتمام بثقافات الجماعات المختلفة داخل المجتمع[17]. وعلي نفس المنوال يري فيبر أن المجتمعات الكلية ليست وحدة تحليل مفيدة، إذ أن كل مجتمع ينقسم إلى شرائح اجتماعية متعددة تختص بنماذج حياة خاصة لها وبرؤي متميزة حول العالم. هذه الجماعات والشرائح هي منبع الأفكار الأخلاقية التي تشكل سلوك ورؤي أعضائها نحو العالم[18].

وعلي خلاف عقد السبعينات شهد عقدا الثمانينات والتسعينات ظواهر جديدة أدت إلى ازدهار اقتراب الثقافة السياسية. ومن أبرز هذه الظواهر البروز الواضح لدور الدين في السياسة والذي تجلي في الدور السياسي المتعاظم للكنيسة في أمريكا اللاتينية وبولندا، والمد الإسلامي الأصولي في البلدان العربية والإسلامية، وكذلك الدور الذي لعبته الثقافة الكونفوشسية في شرق آسيا في إنجاز تقدم اقتصادي غير مسبوق، وأخيرا ظهور الدين كأحد المحددات الهامة للسلوك السياسي والانتخابي في أوربا الغربية[19]. كما كان لسقوط الاشتراكية وما ترتب عليها من التشكيك في التحليلات المادية الماركسية دورا هاما في إبراز القدرة التفسيرية لاقتراب الثقافة السياسية. فقد كان كل من التحليلات المادية الماركسية والوظيفية البنائية مسئولة بدرجة ما عن التقليل من أهمية اقتراب الثقافة السياسية كإطار تفسيري[20].

يحدد الموند في كتابه العلم المنقسم علي ذاته أربعة أبعاد لنظرية الثقافة السياسية:

١. الثقافة السياسية هي مجموعة من التوجهات الذاتية نحو السياسة لدى مواطني بلد ما أو قسم منهم.

٢. تنقسم هذه التوجهات إلى توجهات معرفية ووجدانية وتقييمية تشمل المعارف والمعتقدات المتعلقة بالسياسة.

٣. إن محتوي الثقافة السياسية هو نتاج التنشئة في الطفولة والتعليم والتعرض لوسائل الإعلام والخبرات التي يكتسبها المرء من التفاعل مع الأداء الحكومي والاقتصادي.

٤. تؤثر الثقافة السياسية علي أداء الهياكل الحكومية والسياسية، تقيده ولكن لا تحدده. وعلي وجه العموم فهناك علاقة تأثير متبادل بين الطرفين[21].

تتعدد الموضوعات التي تدخل في مجال اهتمام الثقافة السياسية ومن أبرزها الثقافة السياسية للنخبة والتنشئة السياسية والتغيير السياسي والثقافات الفرعية[22].

فيما يتعلق بالموضوع محل الدراسة وهو الاستعانة باقتراب الثقافة السياسية في دراسة التعصب السياسي. فقد تعددت الإسهامات؛ منها ما اقترب من الموضوع بصورة أو بأخرى ومنها ما لمس الموضوع مباشرة. فعلي سبيل المثال أشار كل من الموند وفيربا- في دراستهما عن الثقافة المدنية - إلى مسالة الثقة trust والميل للتعاون فيما بين المواطنين كأحد مكونات الثقافة. فتوافر قيم تؤكد علي السلوك التعاوني بين المواطنين ومدي ثقة الفرد في الآخرين يعد محددا هاما لتكوين جماعات سياسية وروابط ثانوية، وأيضا ضرورة لأي مشاركة سياسية فعالة. تنطوي الثقة المتبادلة علي القبول بقواعد الديمقراطية والتي بمقتضاها يعتبر المواطن من يختلف معه في الرأي مواطنا منتميا مثله تماما وليس خائنا[23].

وفقا لـ Inglehart يتسم أي مجتمع بوجود توجهات ثقافية أساسية تحكمه، مما يرتب آثارا ونتائج سياسية واقتصادية. ومن ضمن توجهات الثقافة السياسية التي ترتبط بالديمقراطية الرضا

عن الحياة الشخصية والرضا السياسي والثقة المتبادلة في العلاقـات الاجتماعيـة Interpersonal Trust ومساندة النظام الاجتماعي القائم. ويضيف انجليهارت أن المجتمعات التي تسود فيها هـذه التوجهات تعد ديمقراطيات اكثر استقرارا من المجتمعات التي تفتقر إياها(٢٤).

وغني عن البيان أن هناك علاقة اقتران قوية بين الثقة المتبادلة والتسامح السياسي. فتوافـر الثقة المتبادلة والتسامح السياسي شرطان ضروريان للديمقراطية ثقافة ونظاما. ومن ناحية أخرى فإن الثقة المتبادلة لا تعتبر سمة فطرية، ولكنها سمة ثقافية تتشكل بمقتضى الخبرة التاريخية التـي يتعرض لها البشر، وأيضا تتأثر بما يتعرضون له من تغييرات.

أما علي صعيد إقامة ارتباط مباشر بين الثقافة السياسية والتسامح السياسي، فقد حدد جبسـون Gibson نمطين للثقافة السياسية يرتبطان ارتباطا وثيقا بالتسامح والتعصب السياسي. النمـط الأول ما يطلق عليه الثقافة الدافعة للمجاراة السياسية culture of political conformity أما الثاني فـهو ثقافة التنوع السياسي(٢٥).

كان لعلم النفس الاجتماعي الريادة في الاهتمام بمفهوم المجاراة conformity. يعرف Kiesler المجاراة بأنها التغيير في السلوك أو المعتقد بما يتوافق أو يتماثل مع الجماعة وذلك نتيجة ضغـوط منها سواء كانت حقيقية أو خيالية أي في ذهن من يسعي للتماثل. وعلي الرغم من وجود فـرق بين القبول الذاتي لمجاراة الجماعة private acceptance الذي يتم علي أساس اختيار حر وذاتـي، والخضوع compliance والذي يقوم علي أساس مجاراة الضغوط دون اقتناع، فإن كلا المفـهومين يقعان تحت مصطلح المجاراة(٢٦).

ترتبط المجاراة بثلاثة متغيرات مستقلة؛ ضغوط الجماعة group pressure والشك العالي فـي الذات self doubt وتوافر أعراف وقيم متطرفة في المجتمع(٢٧) ونظرا لأن المجاراة مـا هـي إلا قبول التأثير الاجتماعي، فإن هذا التأثير يتخذ شكلين، الأول التأثير المعلومـاتي Informational Influence، أو من خلال حيازة المعلومات، حيث تتم مجاراة الآخرين أو الاستجابة لتأثيرهم علـي أساس ما يحوزونه من معلومات عن الواقع وعلي أساس الاعتقاد في صحة هذه المعلومات مـن جانب من يسعي للمجاراة. أما الشكل الثاني فهو التأثير القيمي Normative Influence ويكـون الدافع للمجاراة إما الحصول علي عائد إيجابي أو تجنب العقاب بغض النظر عما يعتقده الشـخص في صحة أو عدم صحة مصادر التأثير(٢٨). من أهم دوافع المجاراة- غير ما سبق ذكـره عـن ضغوط الجماعة والشك في الذات- هناك دوافع نفسية تتمثل في الحاجة لتحقيق القبـول وتجنـب الرفض خاصة في حالة عدم وضوح ما هو مقبول اجتماعيا. فضلا عن السـعي للتغلـب علـي مشاعر فقدان الهوية والاغتراب. أما الدافع الأخير للمجاراة ينشأ من سيادة الثقافـة الجماهيريـة وما يترتب عليها من فقدان التنوع الثقافي وتدمير كل من الثقافة الشـعبية Folk culture والثقافـة الرفيعة High culture علي السواء(٢٩).

وبالعودة لجبسون مرة أخرى، تسعي الثقافة الدافعة للمجاراة إلى تحقيق التماثل والتطابق بيـن كافة أفراد المجتمع، وبالتالي تقييد الحرية السياسية وتسييد قيم التعصب السياسي لدي الجمـاهير والتاكيد علي أن هناك مخاطر ملموسة من الخروج عن المألوف. ويلاحظ هنا أن مصدر القيـود ليس من الدولة، ولكن من المجتمع ذاته، من المواطنيـن إزاء بعضـهم البعـض(٣٠). ويضيـف ويزرفورد Weatherford أن السياق الاجتماعي المحيط بالفرد- والذي يتم في إطاره نشر أعراف الجماعة والالتزام بها - (أو ما يسمي بالعمليات المرتبطة بالجماعة المرجعيةreference group) يفرض ضغوطا اجتماعية دافعة للمجاراة، وأن تأثير هذه الضغوط يعتمد علي حجـم الجماعـة وقوة الاقتناع ومقدار أو مدي قسوة العقاب الواقع علي الخارجين عن الإجماع(٣١).

وتجدر الإشارة إلى أن هناك مصدرين لتقييد الحرية السياسية؛ الأول هو النظام السياسي والثاني سياق التفاعلات الاجتماعية[٣٢] Interpersonal Interactions Context. بالنسبة للمصدر الأول فيتمثل فيما يفرضه النظام السياسي من قيود علي المواطن تمنعه من التعبير علنا عن وجهات نظره السياسية، ويطلق علي هذا النمط من القيود الرقابة الخارجيةexternal censorship أو القمع السياسي. ينبع المصدر الثاني للتقييد من البيئة الاجتماعية حيث تفرض الشبكات الاجتماعية المكونة من الأصدقاء والزملاء والأقارب قيودا أساسية علي حرية المرء في الاختيار، بل وتعاقب من ينتهك هذه القيود. يطلق علي هذا النمط من القيود؛ وهي القيود النابعة من الرقابة الداخلية أو الذاتية[٣٣] Self/Internal Censorship.

وعلي نفس المنوال، تهتم ماري دوجلاس ببعد الجماعة/ الضبط الاجتماعي. فكلما تعاظم اندماج الفرد في الجماعة زاد تأثير الجماعة عليه وتقلصت مساحة التفاوض والحرية المتاحة في حياته. فالجماعة تلعب دورا هاما في إحكام الضبط الاجتماعي علي العضو. وعلي هذا فإن مسألة الضبط الاجتماعي هي نقطة التركيز في تحليل الجماعة[٣٤].

وقد كان للمهتمين بأبحاث الرأي العام والسلوك الانتخابي الفضل الأول في إبراز أهمية دراسة أثر السياق علي تكوين الرأي وعلي السلوك السياسي. هناك اتفاق واسع فيما بينهم علي أن الأفراد يشكلون آراءهم ويحددون سلوكياتهم من خلال التفاعل مع بيئاتهم الاجتماعية وليس بمعزل عن الآخرين. فعلي سبيل المثال قدم مكفي Mcphee في عام ١٩٦٣ نظريته عن اختبار الواقع الاجتماعي Theory of Social reality testing والتي طرح فيها فكرة أن الأفراد يستهلكون المعرفة من البيئة ويطورون فهمهم الشخصي للمعلومات ويختبرون فروضهم من خلال التفاعل الشخصي والاجتماعي. ومن خلال هذه العمليات تتشكل الضغوط الدافعة للمجاراة، كما يتم فرض العزلة الاجتماعية علي غير المتماثلين[٣٥].

يؤكد وايلدفسكي Wildavsky علي أن من أهم القضايا السياسية التي تلعب فيها التفاعلات الاجتماعية دورا ضخما هي قضية التعصب السياسي والاندفاع نحو المجاراة. فاعتناق معتقدات ما والتعبير عنها وكذلك تبني سلوكيات سياسية معينة، كلها مسائل يتحكم فيها السياق الثقافي، فالفرد يختبر ما هو مقبول وما هو غير مقبول من خلال هذا السياق الثقافي. وغني عن البيان أن مسألة القبول من عدمه مسألة نسبية تختلف باختلاف الثقافة السياسية، وكذلك وفقا لما اختبره الفرد من مستويات التسامح السياسي من قبل. وبعبارة أخري فإن اختيارات الأفراد وتفضيلاتهم هي في النهاية اختيارات ثقافية، تعكس التوجهات الأساسية المشتركة التي تعطي الشرعية للنماذج المختلفة للممارسات الاجتماعية[٣٦].

وأخيرا فإن هناك بعض الباحثين يتطرف في طرحه حينما لا يعزو سيادة قيم التعصب السياسي لوجود نمط الثقافة الدافعة للمجاراة، بل يري أن الثقافة نفسها بحكم التعريف تمنع الاختلاف بتركيزها علي المشترك بين المواطنين سواء كان أعرافا أو قيما أو سلوكيات سياسية[٣٧]. تري الباحثة أن هذه الفكرة مبالغ فيها ومردود عليها، فعلي الرغم من وجود عنصر التشارك في الثقافة السياسية، فإنها أيضا تضم عديدا من التباينات والاختلافات التي ترجع لعوامل عديدة سياسية واجتماعية واقتصادية. كما تشمل عديدا من الثقافات الفرعية. وبالتالي فالاشتراك في قيم معينة لا يعني التجانس والتماثل، بل المحك هنا النسبة والتناسب بين كل من الثقافة الدافعة للمجاراة وثقافة التنوع السياسي في أي مجتمع.

يقع علي الطرف النقيض للثقافة الدافعة للمجاراة ثقافة التنوع السياسي. فوجود ثقافة وبيئة غنية بالتنوع السياسي يسهم في تجذر التسامح السياسي وقبول الاختلاف في المجتمع. وذلك

لان مثل هذه الثقافة تتيح للفرد التعرض لأفكار سياسية عديدة وتجعله علي علم بوجهات النظر البديلة بل وتغرس لديه الاعتقاد بأن وجهات النظر الأخرى المختلفة قد تكون ممكنة بل ومشروعة، وأن وجهة نظره الخاصة ليست بالضرورة صحيحة صحة مطلقة[٣٨]. وذلك علي خلاف التجانس السياسي والعلاقات الاجتماعية القوية داخل أي جماعة والتي تقيد من حرية الفود وتعزز من التعصب السياسي في مواجهة الآخر المختلف، بل وتخلق العقلية المنغلقة التي تستبعد أي احتمالات للتسامح[٣٩]. فالوعي بالتنوع الثقافي وقبوله سمة تتناقض مع التمركز حول الذات[٤٠].

يتم نقل الثقافة السياسية السائدة من خلال التنشئة السياسية، هذه العملية التي بمقتضاها يكتسب المواطنون المعلومات والأعراف والاتجاهات والقيم عن المجتمع والاقتصاد والنظام السياسي. كما أنه من خلال هذه العملية يتعلم الفرد كيف يشارك، كيف يتفاعل مع البيئة السياسية، يعرف ما له من حقوق وما عليه من واجبات[٤١]. ومن ناحية أخرى فإن محتوي هذه العملية يختلف من نظام سياسي إلى آخر وداخل نفس النظام السياسي نتيجة تنوع الخبرات والبيئات وتعدد قنوات التنشئة، فمنها ما هو رسمي مثل المؤسسات التي يسيطر عليها النظام السياسي ومنها ما هو غير رسمي مثل المؤسسات التي يسيطر عليها المجتمع والتي قد تنقل قيما مختلفة أو متعارضة مع ما يبثه النظام السياسي[٤٢]. من خلال عملية التنشئة يتم غرس القيم الأساسية لدي الطفل، سواء القيم التي تركز علي الطاعة والنظام والسلطة أو القيم التي تركز علي الاختيار والحرية والاستقلالية[٤٣].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ترسيخ الثقافة الدافعة للمجاراة السياسية يعتمد علي القيم التي يتم غرسها من خلال كافة أدوات ومؤسسات التنشئة، هل قيم سلطوية أم قيم ديمقراطية، فالطفل الذي يتعرض لتربية سلطوية في الأسرة والمدرسة، غالبا ما تترسخ لديه قيم الإكراه والخضوع والمجاراة والعكس صحيح. ونظرا لأن عملية التنشئة السياسية عملية مستمرة طوال العمر، فإن التواصل في غرس قيم الخضوع والمجاراة يؤدي إلى تثبيت أسس الثقافة الدافعة للمجاراة، أما حدوث الانقطاع من فترة إلى أخرى وعبر أكثر من مؤسسة، وبالتالي التأرجح بين القيم الدافعة للمجاراة والقيم المناقضة لذلك، قد يؤدي إلى إضعاف الثقافة الدافعة للمجاراة إذا مال الميزان لصالح القيم المؤكدة للتنوع السياسي والحق في الاختلاف.

في نهاية هذا العرض يمكن استخلاص عدد من النتائج:

- تتجاور كل من الثقافة الدافعة للمجاراة وثقافة التنوع السياسي في أي مجتمع. الفارق بين مجتمع وآخر يكمن في الثقل الذي يتمتع به كل نمط مقارنة بالآخر، وكذلك الامتداد الزمني لسيطرة نمط دون آخر.

- تداخل الدوافع النفسية الدافعة للمجاراة مع الدوافع الثقافية مما يجعل التفرقة بينهما أمرا غير يسير بدرجة كبيرة، خاصة علي صعيد الواقع الفعلي المعاش.

- أن الربط بين سيادة الثقافة الدافعة للمجاراة ووجود جماعات مرجعية عديدة واضحة الحدود ومتمايزة ليس أمرا حتميا. فالثقافة الدافعة للمجاراة قد تسود في مجتمعات تتمتع بقدر كبير من التجانس السياسي والثقافي، وحينئذ تصبح المحظورات القائمة في المجتمع محظورات مجتمعية عامة مثل الجنس والدين في بعض المجتمعات، من يقترب منها يتعرض لعقوبات الخروج عن السائد والمألوف.

- هناك صراع دائم بين ما يريده المجتمع وما يرغبه الفرد ويستطيع تحقيقه، ورجحان كفة علي أخرى يتوقف علي الثقل النسبي للثقافة السائدة، وبالتالي علي مدي إدراك الفرد للحرية السياسية المتاحة من قبل المجتمع، أو بمعنى آخر ما هو مقبول اجتماعيا. كما تتوقف قدرة الفرد علي الاختلاف علي تقييمه للعقوبات التي قد يتعرض لها نتيجة ذلك الاختلاف، هل يستطيع تحملها أم لا.
- تتفاعل القيود التي تفرضها الدولة علي المواطن مع القيود الذي يفرضها المجتمع، بما يخلق منظومة متشابكة تتداخل فيها كل أشكال القمع الخارجي والداخلي أو الذاتي.
- أن العلاقة بين التعصب السياسي والثقافة الدافعة للمجاراة علاقة تبادلية، كل منهما يغذي الآخر ويؤدي إلى الآخر، ثقافة المجاراة تخلق التعصب، وممارسة التعصب السياسي تعمق من قيمة المجاراة وتحذر من خطورة الخروج عليها.
- تتجلي الثقافة الدافعة للمجاراة في مظاهر عديدة مثل الالتزام بما هو سائد من قيم ومعايير اجتماعية خاصة ما يمس الثوابت الأساسية القائمة في المجتمع وتجنب الخروج عنها، بل والاقتناع بخطورة ذلك خشية التعرض للعقاب المادي والمعنوي. وأيضا ترديد الأفكار والمقولات التي يطرحها الأشخاص ذوو التأثير الاجتماعي، بل والدوران في فلكها مادامت لا تمس ما هو قائم من قيم أساسية.

ثانيا: اقتراب علم النفس السياسي

برز الاهتمام بدراسات علم النفس السياسي منذ وقت مبكر يعود إلى الثلاثينات من هذا القرن. وكان من أهم أسباب ذلك اكتشاف أن المعايير التي تحكم السلوك السياسي ليست دوما معايير السلوك الرشيد والاختيار العقلاني، بل أن تحليل هذا السلوك يكشف عن التداخل والاختلاط بين الأبعاد العقلانية وغير العقلانية. وعلي هذا أضحى من الضروري البحث عن اقترابات أخرى للمساعدة في تفسير الظواهر والسلوكيات السياسية، وعلي وجه الخصوص الجوانب التي تتجاوز الحسابات العقلانية. فعالم السياسة عالم تسوده دوافع قهرية وعلاقات سيطرة وخضوع وجنون عظمة ومشاعر عدوانية وغيرها من جوانب نفسية لا يمكن دراستها إلا من خلال علم النفس السياسي. فضلا عن تضمن الموضوعات الأخرى محل اهتمام علم السياسة لعديد من الجوانب النفسية مثل التعلم السياسي والعلاقة بين الحاجات السيكولوجية والمشاركة السياسية. فبينما عالم السياسة يري النظام السياسي مؤسسات وقوي وعمليات حكومية وقواعد مؤسسية وثقافة، فإن عالم النفس السياسي يتساءل عن العلاقة بين سيادة نمط شخصية معينة وأخلاق سياسية معينة ونوعية نظم سياسية ما، وهل تختلف الأنماط الشخصية للمواطنين باختلاف النظم السياسية، وهل سيادة قيم ديمقراطية لدي المواطنين تكفل عملية سياسية ديمقراطية والعكس صحيح[٤٤].

يري جرينشتاين Greenstein أن عديدا من السلوكيات السياسية وكذلك جوانب النشاط السياسي من تحالفات- صراعات . . . . ما هي إلا انعكاس لحاجات ودوافع الفرد. كما أن الشخصية personality تعد محددا هاما للسلوك السياسي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن تأثير الشخصية في تشكيل السلوك السياسي يتعاظم في حالة وجود بيئة غامضة بها مواقف جديدة

وأدوار سياسية مختلفة. وذلك علي خلاف البيئة واضحة المعالم والتي تتسم بوضوح المواقف والتفاعلات، وبالتالي تحد من تأثير الشخصية علي السلوك السياسي. كما أن الاستعدادات المسبقة للشخص predispositions تلعب دورا هاما في تحديد سلوكه السياسي، فميل الأفراد للخضوع ولجوئهم إلى كبت وجهات نظرهم سواء عن قصد أو بغير وعي، وهم في صحبة الآخرين مسألة تؤثر علي سلوكهم السياسي تأثيرا كبيرا[٤٥].

ورغم أهمية اقتراب علم النفس السياسي في تفسير عديد من الجوانب النفسية للظاهرة السياسية، إلا أنه تعرض لعديد من الانتقادات انصبت في معظمها علي دور الشخصية في تحديد السلوك السياسي. وقد استندت هذه الانتقادات إلى أن توزيع الأدوار فيما بين الفاعلين السياسيين يتم علي أساس عشوائي مما يلغي تأثير عامل الشخصية. وأن البيئة السياسية للفاعلين هي التي تحدد بالأساس الفعل أو السلوك السياسي أكثر من السمات الشخصية وأخيرا إن تجاوز أهمية الخصائص الاجتماعية للفاعلين السياسيين أكثر أهمية من خصائصهم النفسية[٤٦]. ومع ذلك ورغم كل هذه الانتقادات، فإن الخصائص النفسية وسمات الشخصية واستعدادات الفرد ستظل متغيرا هاما قد يكون مستقلا في بعض الحالات، وقد يكون وسيطا في حالات أخرى.

بعد استعراض أهمية اقتراب علم النفس السياسي في تفسير السلوكيات والظواهر السياسية بصفة عامة، ننتقل إلى محور الدراسة وهو استخدام الاقتراب السيكولوجي في تفسير التعصب السياسي.

علي الرغم من أن دراسة ادورنو وزملائه عن الشخصية السلطوية تعد من أبرز الدراسات التي استخدمت الاقتراب السيكولوجي في تفسير التعصب السياسي بل وأهمها رغم ما اكتنفها من جوانب قصور وتحيز، فإن فروم Fromm قد سبق ادورنو في الاهتمام بموضوع الشخصية السلطوية وتحليل أسباب ظهورها، بل ربط بينها وبين المجاراة كحاجة نفسية في كتابه "الهروب من الحرية" في بداية الأربعينات من هذا القرن. فقد اعتبر فروم أن ظهور الشخصية السلطوية أحد تداعيات الرأسمالية، إذ أسفر تطبيق النظام الاقتصادي الرأسمالي عن عدد من الظواهر النفسية والاجتماعية مثل المزيد من الشعور بالغربة والخوف من الوحدة وتشكل الميل لدي الفرد لكي يتخلي عن استقلاله الشخصي لصالح شخص آخر يلتحم به ويكتسب منه ما يفتقر إليه من قوة أو يعوض إحساسه بالعزلة والقلق، وبذلك يستبدل الروابط الأولية البدائية التي فقدها بروابط ثانوية جديدة تقوم بنفس الدور، بمعني آخر الهروب من الحرية المصاحبة للفردية إلى التطابق مع الاخرين ومجاراتهم. ويري فروم أن هذه الدوافع أدت إلى نشأة الشخصية السلطوية بنمطيها السادي والمازوكي أو السيطرة والخضوع. وبصورة أكثر تفصيلا اهتم فروم بمسألة السعي للمجاراة كميكانيزم مستقل للهروب من الحرية وأطلق عليه automation conformity . وقد شرح السعي للمجاراة علي أنها توقف الفرد علي أن يكون ذاته وسعيه لتبني نمط الشخصية الذي تقدمه له النماذج الثقافية السائدة لكي يصبح ما يريده الآخرون منه[٤٧].

أما دراسة ادورنو وزملاؤه، فعلي الرغم من مرور عدة عقود علي نشرها وظهور عديد من التحفظات والانتقادات الموضوعية والمنهجية عليها، فإنها مازالت نقطة البداية الامبريقية في أي حديث عن الشخصية السلطوية. كان هدف دراسة ادورنو محاولة فهم أسباب الاتجاهات المعادية للسامية (اليهود علي وجه التحديد) ودراسة الاسباب والدوافع النفسية التي أفرزت الفاشية فيما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية. وقد توصل ادورنو وزملاؤه إلى تحديد عدة سمات مرتبطة بالشخصية السلطوية مثل الميل لتبني الأنماط الثابتة في التفكير stereotypes والتمسك الصارم بالقيم المتفقة مع التقاليد الاجتماعية السائدة وتوقيع العقاب القاسي علي المنحرفين والميل إلى

اعتبار الجماعة التي ينتمي إليها الفرد جماعة نقية أخلاقيا، وذلك علي نقيض الجماعات الأخرى التي يفترض فيها التلوث الأخلاقي، وبالتالي الرغبة في إقامة الحواجز الاجتماعية لفصل الجماعات عن بعضها البعض، وكذلك الرغبة في الحفاظ علي سيادة الجماعة التي ينتمي إليها الفرد. وأخيرا الاهتمام المفرط بالسيطرة والجنس[٤٨]. وفي إطار ذلك قام أدورنو وزملاؤه ببناء مقياس الفاشيةF Scale لقياس هذه الميول والسمات السابق الإشارة إليها للشخصية السلطوية. وقد توصلوا إلى أن الأشخاص الذين حصلوا علي درجات مرتفعة علي مقياس الفاشية كانوا أيضا مرتفعي التعصب، بينما الأشخاص الذين حصلوا علي درجات منخفضة كانوا أكثر ميلا للتسامح[٤٩].

وتجدر الإشارة إلى أن مشروع أدورنو كان سيبقي بلا قيمة، إذا لم يترتب علي هذه الاتجاهات السلطوية أي نتائج سياسية، أو ظلت مجرد اتجاهات فردية لا تؤثر علي اتجاهات وسلوكيات الجماعة والمجتمع، فوفقا لسوسر Susser تكمن الخطورة في تحول اتجاهات الأفراد إلى سلوكيات فعلية تحدد طبيعة النشاط السياسي للجماعة ككل[٥٠].

وعلي الرغم من ذلك فقد تعرض مشروع ادورنو وزملائه إلى عديد من الانتقادات أبرزها التعامل مع التعصب كما لو كان التسلطية، وبالتالي إهمال بحث الفروق بين المفهومين[٥١]. ومن ناحية ثانية فقد اقتصر مقياس ادورنو وزملائه علي الكشف عن سلطوية اليمين فحسب وعجز عن التعامل مع سلطوية الاتجاهات الإيديولوجية والأنساق الفكرية الأخرى.[٥٢]

كان هذا الانتقاد الأخير نقطة انطلاق Rokeach، حيث افترض أن السلطوية خاصية عامة لا تلتصق بتيار إيديولوجي دون آخر، ولكنها قد تكون موجودة لدي كل التيارات الإيديولوجية والأنساق الفكرية.

كان المفهوم المحوري لدي روكيتش هو مفهوم الجمود dogmatism أو العناد في الرأي opinionation وعلاقته بالعقل المنفتح open mind والعقل المنغلق closed mind . وقد توصل روكيتش لوجود علاقة إيجابية قوية بين الجمود أو الدوجماتية والعقل المنغلق[٥٣]. وقد عدد روكيتش ونفر من العلماء من بعده سمات الشخصية الدوجماتية والتي تتمثل في الإحجام عن قبول أفكار جديدة وعدم القدرة، وكذلك الرغبة في تغيير الافتراضات المستقرة في ضوء أدلة جديدة، بل الخروج من هذه المعضلة بالبحث عن أدلة تؤيد الافتراضات الراسخة والأفكار المستقرة ورفض الأفكار الجديدة والمبادرات المبدعة الراغبة في مواكبة التغيرات الاجتماعية المتسارعة واعتبار أصحابها بمثابة أعداء[٥٤] وكذلك الميل للاستجابات المتطرفة (ابيض أو أسود) بصرف النظر عن اتجاهها (الموافقة أو عدم الموافقة). وأخيرا الارتباط أو التلازم بين سمة التعصب وهذا النمط من الشخصية[٥٥]. وقد توصل كل من ماكلوسكي Mcclosky وشونج Chong في دراستهما عن الاختلافات والتشابهات بين الراديكاليين سواء علي اليمين أو اليسار إلى أنه لا فرق بينهما في الاتجاه، فكلاهما يشتركا في نفس الاتجاهات التعصبية ليس فقط في مواجهة الجماعات المنافسة، ولكن أيضا الجماعات المتشابهة والتي قد لا تتطابق تماما معهم في الإيديولوجيا والأهداف. كما توصلا إلى أن أقصى اليمين واليسار هم الأكثر تعصبا بالمقارنة بالمعتدلين[٥٦].

نخلص مما سبق أن كلا من مشروعي أدورنو وروكيتش اعتبرا التعصب إحدى سمات الشخصية السلطوية أو الدوجماتية. كما تمت الإشارة في كليهما إلى سمة السعي للمجاراة سواء تجلت في المحافظة السياسية والاقتصادية العالية أو في الالتزام بالأفكار والقيم المستقرة والقديمة.

وعلي صعيد آخر هناك مفاهيم أخرى ارتبطت بالتعصب والميل للمجاراة مثل مفهوم الأنماط الثابتة والتحيز. فيما يتعلق بمفهوم الأنماط الثابتة كان أول من استخدم هذا المصطلح في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي الصحفي الأمريكي Walter Lippman عام ١٩٢٢ وذلك للإشارة للصور التي في أذهان الناس تجاه الجماعات المتنوعة[٥٧]. يعرف فوجان Vaughan الأنماط الثابتة بأنها إدراك أو صورة يكونها الشخص تتسم بالصرامة النسبية والتبسيط المخل والمتحيز لجانب من جوانب الحقيقة دون سواه بصدد أشخاص معينين أو جماعات اجتماعية بعينها[٥٨]. ويحدد كل من ستروبي Stroebe وانكو Inko ثلاث سمات لشخصية ذوي التفكير النمطي الثابت وهي التصلب غير المرغوب فيه والثبات الأبدي والافتقار للقدرة علي التغيير[٥٩].

أما التحيز فيقصد به وجود اتجاه سلبي تجاه مجموعة غريبة أو مختلفة، يأخذ شكل تعميم مخل ولا يتسم بالمرونة، يستند إلى معلومات إما خاطئة أو غير كافية ولا يعتد بها[٦٠]. ويعتبر التمييز discrimination الترجمة السلوكية للتحيز[٦١].

يتضح مما سبق أن المفاهيم السابق الإشارة إليها تمثل منظومة متداخلة العلاقات ومتشابكة الأبعاد بصورة تجعل من الصعب التمييز الواضح فيما بينها. ومن ناحية أخرى يتجلي أيضا مدي التداخل الواضح بين كل من اقتراب الثقافة السياسية واقتراب علم النفس السياسي في تفسير التعصب السياسي وما يرتبط به من متغيرات. فعلي سبيل المثال بينما يفسر اقتراب الثقافة السياسية الميل للمجاراة في ضوء الضغوط التي يفرضها السياق الثقافي العام والحاجات الاجتماعية المختلفة مثل تعظيم المنافع الاجتماعية[٦٢]. فإن اقتراب علم النفس السياسي يفسر التعصب والميل للمجاراة علي أساس سمات شخصية وحاجات نفسية وأنماط اتجاهات. فقد ميز عديد من علماء النفس السياسي بين نوعين من الاتجاهات النفسية ذات الارتباط بالسعي للمجاراة والتعصب السياسي، النوع الأول الاتجاهات التي تنبع من داخل الشخص ذاته Person inner direted والتي توجه سلوكه. يتسم حامل هذا النوع من الاتجاهات باستقلالية في تكوين وجهات نظره بغض النظر عن الآخرين، كما أن سلوكه ينبع مما يعتقده. أما النوع الثاني من الاتجاهات فهي التي تتأثر في تشكيلها بما يمارسه الآخرون من تأثيرات وضغوط علي الشخص، ويطلق عليه outer directed person، حيث يلعب الآخرون والوسط المحيط بالشخص دورا كبيرا في توجيهه وصياغة اتجاهاته وسلوكياته[٦٣]. وتجدر الإشارة إلى أن السعي للمجاراة لا يمكن أن يكون نتاج واحد من المتغيرات، بل نتاج تفاعل بين كل هذه المتغيرات، وإن اختلف وزن كل متغير من سياق إلى آخر ومن شخص إلى آخر.

نحو تصور إطار مفاهيمي متكامل لتفسير ظاهرة التعصب السياسي

طرح كل من اقتراب الثقافة السياسية واقتراب علم النفس السياسي تفسيرات للتعصب السياسي من زوايا محددة بعينها، ومن خلال التركيز علي محددات دون غيرها. كما أن كل اقتراب يستند في أطروحاته لنظرية معينة أو يجتزئ من كل نظرية مجموعة من الاطروحات والفروض. وعلي وجه التحديد فإن أبرز النظريات التي استندت إليها هذه الاقترابات؛ النظرية المعرفية والنظريات التحليلية النفسية بلغة علم النفس الاجتماعي[٦٤]. ونظرا لاستحالة التمييز بين

الزوايا والمحددات المختلفة علي مستوي الواقع المتشابك ولخطورة فقدان فهم الظاهرة محل الدراسة فهما متعمقا، برزت الحاجة إلى تحديد إطار مفاهيمي يضم المفاهيم الأساسية وما يرتبط بها من مفاهيم ومتغيرات فرعية لتكون نبراسا للدراسة فيما بعد. يعد كل من مفهوم الشخصية الدوجماتية والسلطوية ومفهوم الثقافة الدافعة للمجاراة السياسية أبرز المفاهيم الأساسية في هذا الشأن. فبينما يرجع مفهوما الشخصية الدوجماتية والسلطوية- وما يرتبط بهما- من مفاهيم فرعية مثل مفهوم القوالب النمطية في تكوين التصورات فيما بين الجماعات والسعي لتوقيع العقاب علي الخارجين عن الجماعة والتمسك الصارم بالقيم المتفقة مع التقاليد الاجتماعية وغيره- التعصب السياسي إلى نسق المعتقدات لدي الشخص. فإن مفهوم الثقافة الدافعة للمجاراة يركز بالأساس علي أثر السياق الثقافي والاجتماعي المحيط بالشخص علي تشكيل اتجاهاته وسلوكياته. كما أن الثقافة الدافعة للمجاراة تشترك مع الشخصية الدوجماتية والسلطوية في بعض السمات السابق الإشارة إليها مثل التمسك بالقيم المستقرة وتوقيع العقاب علي الخارجين عنها.

وانطلاقا من هذا يمكن طرح تصور لبعض عناصر مفهوم التعصب السياسي:

١- حكم يفتقد للموضوعية ويتسم بالتعميم أو التبسيط المخل.

٢- يقوم علي أساس مجموعة من القوالب النمطية والتصنيفات الجاهزة والأحكام الحدية والاستقطابية.

٣- ينشأ في ظل سياق ثقافي واجتماعي دافع للمجاراة بدرجة أو بأخرى

٤- يوجه نحو جماعة معينة أو أشخاص معينين بحكم عضويتهم في الجماعة

٥- يصادر حق أفراد هذه الجماعة في الاختلاف.

ثالثا: اقتراب النخبة السياسية

يقع المنظور النخبوي في الدراسات السياسية والاجتماعية علي الطرف النقيض للمنظور التعددي من الناحية المعرفية. فبينما تري نظرية النخبة أن القوة في المجتمع مركزة في جماعة واحدة أو عدة جماعات، فوفقا لاقتراب النخبة ينقسم المجتمع أفقيا إلى أقلية منظمة ذات خصائص معينة وأغلبية كبيرة غير منظمة لا تمتلك من القوة الشيء المؤثر وتخضع لسيطرة النخبة. فإن المنظور التعددي يقوم علي أساس أن هناك توزيعا للقوة بين الأفراد في المجتمع، وأن هذا المجتمع ينقسم أفقيا ورأسيا إلى جماعات متعددة متصارعة ومتنافسة(٦٥).

تجدر الإشارة إلى أن مفهوم النخبة مفهوم قديم يعود إلى القرن التاسع عشر عندما ظهرت إسهامات موسكا وباريتو وميشلز ومن قبلهم سان سيمون. في حين تحدث موسكا وباريتو عن أن الأساس الاجتماعي لعدم المساواة السياسية بين البشر يعود إلى التفاوت في الكفاءة والمهارات والقدرات، وأن الديمقراطية - وفقا لباريتو - هي عواء إذاعة الضعفاء. فغن ميشلز توصل إلى ما أسماه القانون الحديدي للاوليجاركية والذي يشير إلى أن الديمقراطية بمعني حكم أغلب

الشعب أمر مستحيل، ذلك أن الأغلبية لا يمكن أن تحكم رغم ما يقال عن حـق الاقـتراع العـام ومبدأ إرادة الأغلبية، ففي أي نظام ديمقراطي تتخذ القرارات الهامة بواسطة أوليجاركية أو أقليـة قوية[٦٦].

مثلت هذه الإسهامات الخلفية التي ظهرت في ظلالها النظرية النخبويـة فـي الديمقراطيـة، والتي استند قيامها إلى الانتقادات التي وجهتها للنظرية الكلاسيكية للديمقراطية Classical Theory of Democracy. تقوم النظرية الكلاسيكية في الديمقراطية علي أساس مبدأ الحكم الشـعبي، وأن السياسة العامة هي نتاج مناقشات جماهيرية واسعة ومشاركة فعالة في صنع القرار، وأنه لابد من الاهتمام بزيادة وعي المواطنين بمسئولياتهم الاجتماعية والأخلاقية بهدف الحد من الاستبداد مـن ناحية وتحسين الأداء الحكومي من ناحية أخرى[٦٧]. تنتقد النظرية النخبوية في الديمقراطية هـذه الاطروحات بل وتصفها بالطوباوية غير ممكنة التحقق، وذلك استنادا إلى أن الجماهير لا تسـتطيع إبداء الرأي في المشاكل المعقدة التي تواجه المجتمع الحديث ممـا يفـرض دورا أكـبر للنخبـة واعتمادا أكبر علي حكم أفرادها وحسن تقويمهم للأمور، وكذلك ما يمتلكون من درجة عالية مـن الالتزام الفكري والقدرة التنظيمية والمهارات اللازمة والمعرفـة الضروريـة[٦٨]. ومـن ناحيـة أخرى، فوفقا لأنصار هذه النظرية، يعد افتراض أن صنع السياسة بمثابة تعبير عن الصالح العـام ونتاج لمناقشات واسعة بين المواطنين تجاهلا لمتغيرات حقيقية حاكمة لصنع السياسـة أبرزهـا توزيع القوة في المجتمع[٦٩].

يري هلال أن معيار التفرقة بين النظم الديمقراطية وغير الديمقراطية وفقا للنظرية النخبويـة ليس وجود النخبة من عدمه، ولكن الشكل الذي تتخذه النخبة في إطار النظـام السياسـي ومـدي وجود تنافس بين النخب المختلفة ومرونة بناء النخبة ومدي سماحها بانضمام عناصر جديدة، ومن ثم ينحصر معني الديمقراطية في إطار إجرائي أو بالأحرى تتخذ مفهوما ذرائعيا. فالديمقراطيـة بالنسبة لهذه المدرسة هي طريقة لصنع القرارات تستدعي قدرا من الاستجابة للرغبـات الشـعبية من جانب النخبة، وبعبارة أخرى هي التسليم والقبول بتعدد النخب في المجتمع وحريـة تكوينـها والمنافسة المنظمة بينها للوصول إلى السلطة[٧٠].

يقوم الفرض الأساسي في النظرية النخبوية في الديمقراطية علي أساس انقسام المجتمع إلـى فئتين؛ النخبة والجماهير. في حين تتميز النخبة بأنها نشطة سياسيا ومهتمة وتمتلك عديـدا مـن المهارات السياسية، فإن الجماهير – علي النقيض من ذلك – تتصف باللامبالاة والسلبية السياسـية و لاتتعدي حدود اهتماماتها مشارف حياتها الخاصة. ومع ذلك فإن لا مبالاتها وسلبيتها يمثـلان ظاهرة ايجابية للنظام السياسي الديمقراطي، فالجماهير تهدد النظام الديمقراطي ولـم يسـفر عـن مشاركتها سوي تدمير الديمقراطية وتحول المجتمع من مجتمع تعددي ديمقراطـي إلـى مجتمـع جماهيري. وعلي هذا فإن ضمان الديمقراطية يعتمد علي حدوث التوازن في المجتمع من خـلال تعدد النخب المستقلة والمتنافسة[٧١].

تعرضت النظرية النخبوية في الديمقراطية لعديد من الانتقـادات، أبرزهـا أنـها اخـتزلت الديمقراطية في الجوانب المؤسسية، وبالتالي أهملت المكون المعياري للديمقراطية وكذلك دورهـا الاجتماعي. فقد أصبح الهدف الاسمي للنخب الحفاظ علي بقاء واستقرار النظام السياسي، وأنه لا ضرر – بل فائدة – من أن يكون صمام أمان هذا النظام لامبالاة الجمهور وسلبيته بل وتهميشـه

أن أمكن. وعلي هذا حدث إعلاء لهذه الأولويات علي حساب الاهتمام بالتنمية الإنسانية والاجتماعية للمواطن والتي تتمثل في مساعدته علي أداء دوره المجتمعي من خلال إكسابه المعرفة والفهم لمسئولياته الاجتماعية والسياسية. فقد اختزل دور المواطن في التصويت فقط. وهكذا حولت النظرية النخبوية "الديمقراطية" من مذهب سياسي راديكالي إلى مذهب محافظ للغاية، كما أطاحت بالقيم الأصيلة للديمقراطية والتي تركز علي ضرورة كفالة مشاركة واسعة في الشئون العامة للمجتمع من قبل المواطنين وخلق مواطن قادر وفعال ومسئول(٧٢).

ينصب الانتقاد الثاني حول المرادفة المخلة بين تعدد النخب والديمقراطية. فتعدد النخب في المجتمع لا يعني أن النظام السياسي القائم في مثل هذا المجتمع نظاما ديمقراطيا. ففي حين أن الديمقراطية لا يمكن أن تقوم بدون تعدد النخب والتنظيمات وكفالة الحريات والحقوق الأساسية مثل حرية التجمع والتنظيم وحرية التعبير، فإن التعددية قد توجد في نظم سلطوية، ومن أبرز الأمثلة توافر تعدديات في أوربا في العصور الوسطي (الكنائس والمنظمات الاجتماعية والثقافية)، وكذلك في المجتمع الياباني قبل الحرب وفي الرايخ الثالث والاتحاد السوفيتي. فعلي الرغم من سيادة النظم السلطوية في هذه البلدان، كان هناك تعدد في النخب والجماعات(٧٣). الخلاصة أن تعدد النخب ليس شرطا كافيا للديمقراطية، هناك شروط أخرى ذات أهمية اكبر مثل درجة الاستقلال التي تتمتع بها هذه النخب عن الدولة، وكذلك نمط القيم التي تعتنقها، ومضامين التنشئة السياسية التي تعرضت لها.

بالإضافة لإشكالية العلاقة بين تعدد النخب والديمقراطية، يثير الاقتراب النخبوي إشكاليتين أخريين احتدم حولهما الجدال؛ الأولى مدي التسامح السياسي الذي تتمتع به النخبة، والثانية تعريف النخبة وتحديدها تحديدا دقيقا وواضحا.

توصل عديد من الدراسات والأبحاث السلوكية في مراحلها المبكرة في الولايات المتحدة الأمريكية إلى وجود اختلافات أساسية في درجة التسامح السياسي بين الجمهور العام والنخب السياسية وقادة الرأي وقيادات الجماعات. فبينما الجمهور العام يبدو اقل تسامحا واكثر تعصبا، فإن النخب – علي العكس – تظهر اتجاهات أميل للتسامح السياسي(٧٤). وقد نظر أنصار هذا الطرح إلى النخب السياسية والنشطاء السياسيين علي أنهم حاملي العقيدة الديمقراطية(٧٥) Carriers of Democratic Creed وحماة النظام الديمقراطي والأعراف الديمقراطية من الهيئة الناخبة غير المتسامحة. بل ذهب البعض من هؤلاء الباحثين إلى أبعد من ذلك بافتراض أن كفالة استقرار النظام السياسي تتحقق علي أكمل وجه إذا كانت مشاركة الجمهور السياسية في حدها الأدنى(٧٦).

يطرح سوليفان وزملاؤه في دراستهم " لماذا رجال السياسة أكثر تسامحا " تفسيرين لتسامح النخبة مقارنة بالجماهير؛ الأول هو التجنيد الانتقائي Selective Recruitment والثاني التنشئة السياسية عند الكبر Adult Political Socialization . يستند التفسير الأول إلى أن النخبة والقيادات والنشطاء السياسيين غالبا ما يتم اختيارهم أكثر تعليما، كما أنهم يعيشون في المدن والمناطق الأكثر تحضرا، وبالتالي يكونون أكثر تسامحا نظرا لارتباط التسامح السياسي بمثل هذه المتغيرات وفقا لبعض الدراسات. أما التفسير الثاني والمتعلق بالتنشئة السياسية في مرحلة الكبر فإنه ينطلق من أن الاختلاف في معدلات التسامح السياسي بين النخب والجمهور العادي يعود إلى التباين في التنشئة والخبرة السياسية اللتين يتعرض لهما كل طرف. فتقلد الشخص لمنصب

سياسي أو قيادي يكسبه خبرات عديدة تغير من إدراكا ته واستعداداته السياسية السابقة بحيث يصبح اكثر تسامحا، وذلك نتيجة تعرضه المكثف لتنوع إيديولوجي وسياسي وحاجته إلى الوصول لحلول وسط مع من يختلف معهم، كل هذه الأمور تجعله اكثر واقعية في رؤيته لما يختلف معه واقل خوفا منه ومن أفكاره، فضلا عن أن تحمل المسئولية يدربه علي التفكير بعمق وموضوعية في كل شئ تحسبا لنتائج قراراته(٧٧). كما يرى سوليفان في دراسة أخرى أن تقلد الفرد لمسئولية سياسية كبيرة يجعله أكثر التزاما بالأعراف الديمقراطية والتسامح السياسي بما يكفل في النهاية استمرارية الوضع السياسي القائم والتوزيع الراهن للأدوار السياسية(٧٨).

وتجدر الإشارة إلى أن روبرت داهل أشار لنفس الفكرة في الستينات، حين فسر ارتفاع معدلات التسامح السياسي لدي النخبة علي أساس كثافة مشاركتها السياسية وتكرار تعبيرها عن وجهات نظرها والدفاع عنها في مواجهة الانتقادات(٧٩).

ومن ناحية أخرى، يدفع بعض الباحثين بأهمية التنشئة السياسية في الصغر مقارنة بالتجنيد الانتقائي والتنشئة السياسية في الكبر. فالاختلافات العميقة بين من ينتمون للنخبة في المستقبل والمواطن العادي تعود إلى نمط التنشئة في الصغر. فقد توصل ليبست Lipest وكذلك داىDye وزيجلر Zeigler إلى أن أطفال الأسر منخفضة المكانة الاجتماعية(المهنة والدخل) يتعرضون لتربية سلطوية تجعلهم ينشئون بميول تنحو تجاه التعصب السياسي بصورة اكبر(٨٠).

تعرضت الدراسات التي أقامت ربطا بين النخبة والتسامح السياسي إلى عديد من الانتقادات التي فندت أطروحاتها ودحضت فروضها علي أساس نظري وإمبريقي. وجه فيميا Femia انتقادات حادة لدراستين من أبرز الدراسات التي توصلت لعلاقة إيجابية بين النخبة والتسامح السياسي وهما دراسة Mcclosky عن الإجماع والإيديولوجيا في السياسة الأمريكية ودراسة Prothro & Grigg عن المبادئ الأساسية للديمقراطية .... علي أساس قصور الإجراءات المنهجية المستخدمة فيما يتعلق بالعينة والأسئلة وطريقة صياغتها، وكذلك القصور في تحديد مفهوم الديمقراطية تحديدا دقيقا، بل والافتراض المسبق والكامن في الدراستين بان أمريكا بلد ديمقراطي. كل هذه الأمور أدت في النهاية إلى نتائج مضللة(٨١).

أما شامير فيوجه انتقاداته إلى تفسير سوليفان وزملائه. فبالنسبة للتجنيد الانتقائي والذي بمقتضاه يتم اختيار النخبة من شريحة اجتماعية متميزة من ناحية التعليم والثراء والمكانة الاجتماعية. فإن هذه ليست قاعدة. فهناك أنماط ومعايير عديدة للتجنيد تختلف باختلاف النظم السياسية. ومن ناحية أخرى فالعلاقة بين الوضع السوسيو اقتصادي والتعليم والتسامح السياسي ليست علاقة مباشرة، بل قد توصلت بعض الدراسات إلى أن الأكثر تعليما اقل تسامحا(٨٢). كما ترى الباحثة أنه بالنسبة للتنشئة السياسية فلابد من التمييز بين عمليات مختلفة؛ أولها محوره تساؤل هام وهو هل كل النخب السياسية في الديمقراطيات تلتزم في مناقشاتها ومناظراتها ومفاوضاتها السياسية باحترام وجهات النظر البديلة والمختلفة وتقبل التعددية فعلا، وبالتالي تعمق فضيلة التسامح السياسي، أم هناك فجوة بين ما ينبغي أن يحدث وما يحدث فعلا. وبالتالي فليس من الضروري أن تلتزم كل النخب بهذه القواعد.

ومن ناحية ثانية فإن غرس التيار الأساسي السائد في التراث السياسي هـــو أحـد عمليـات التنشئة السياسية. تتطلب هذه العملية زرع ما يحمله هذا التيار من أعراف وقيم من خلال التعلـم الاجتماعي. بيد أن المشكلة في مضمون قيم هذا التيار، فالرهان علي أنه حتما تيار ليبرالي يعلـي من قيمة التسامح السياسي رهان مغلوط وذلك لأن التراث الليبرالي ذاته والذي يلتصق به التسامح السياسي ليس سائدا في الثقافات السياسية الديمقراطية بنفس الدرجـــة والصـــورة وبـالمثل فـي الليبراليات المختلفة[٨٣]. وتري الباحثة أن التركيز علي مضمون الثقافة السياسية الســـائد بغـض النظر عن نوعية النظم السياسية؛ هل نظم ليبرالية أو غير ذلك مسألة أكثر أهميـــة، خاصـــة وأن التسامح السياسي، رغم نشأته في إطار الخبرة الأوروبية- إلا أنه مفهوم موجود في عديـــد مـــن الثقافات مثل الثقافة الإسلامية والثقافات الأسيوية وأن اختلف محتواه وحدوده بدرجة أو بأخرى.

أما العملية الثالثة فترتبط بأنماط التفاعل بين النخبة والجماهير في إطار واقع سياسي محـــدد، فالواقع الذي يشهد معدلات مرتفعة من التوتر السياسي والشعور بالتهديد عادة ما يسوده التعصـب السياسي بغض النظر عما تعتنقه النخب من قيم وأفكار. ويخلص شامير إلى أن النخب السياســية في الديمقراطيات لا تتسم بالضرورة بالتسامح السياسي مقارنة بالجمهور، وأن دراسة مدي وجـود الاختلافات بين النخبة والجماهير مشروط بالإجابة علي عدد من التساؤلات؛ مثل من الـــذي يتـم تجنيده وأي قيم يتم التركيز عليها في الثقافة السياسية وما طبيعة التهديد القائم ودرجته، وكذلك مـا طبيعة المعارضة الموجودة[٨٤].

أدخل شامير متغيرا جديدا في دراسة التسامح السياسي عند المقارنة بين النخبة والجمـــاهير وهو متغير السياق السياسي. هذا المتغير الذي تجاهلته دراسات النخبة. فالنخبة السياسية بحكـــم كونها نخبة حزبية، وقد تكون ائتلافية وتهتم بالفوز في الانتخابات، لـــها عديـــد مـــن الحســابات السياسية التي تؤثر علي تحديد اتجاهاتها نحو التسامح أو التعصب، منها ما هو متصـــل بالبيئـــة والواقع السياسي، ومنها ما هو متصل بنمط الشخصية وبعمليات التنشئة والتربية السياسية[٨٥].

يشترك باحثون عديدون مع شامير مثل فليتشر وسنيدرمان وبارنم وسوليفان وغـــيرهم فـــي التقليل من أهمية الفروق بين النخبة والجمهور في التسامح السياسي. فهناك من توصل إلى عــدم وجود فروق بين النخبة والجماهير في التسامح السياسي أو هناك فروق طفيفة وذلك مـــن واقـــع دراسات ميدانية. وهناك من خلص إلي أن نوعية القضايا محل الجدال تعد محددا هاما لوجـــود فروق بين النخبة والجماهير، وقد اتضح في بعض القضايا أن الجمهور أكثر تسامحا من النخبـــة. وأخيرا هناك من سعي لضبط بعض المتغيرات الوســيطة مثـــل التعليـــم وتوصـــل إلـــى نفس النتيجة[٨٦].

تري الباحثة أن هناك نقطتي ضعف أساسيتان تكتنفان الدراسات التي قـــارنت بيـــن النخبـــة والجماهير في مدي توافر التسامح السياسي، وتوصلت إلى وجود فروق بينهما، أولها عدم التحديد الدقيق لمفهوم النخبة السياسية. لم تحدد هذه الدراسات أي نخبة تتم دراسة اتجاهاتها هل النخبـــة السياسية الحاكمة أم النخب السياسية غير الحاكمة أم المثقفون والمـــهنيون والفنـــانون والقيـــادات الموجودة في أي منحي من مناحي الحياة........ وعلي هذا فإن تحديد مفهوم النخبة تحديدا دقيقـــا يعتبر مسألة ذات أهمية بالغة خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن هذا المفـــهوم مفـــهوم محـــوري وأساسي في اقتراب النخبة السياسية، وإذا كنا نرغب في التوصل إلى مفهوم إجرائي دقيق تســـتند

إليه الدراسة فيما بعد. أما نقطة الضعف الثانية فتتعلق بأثر السياق الثقافي والاجتماعي على تشكيل اتجاهات النخبة السياسية.

بالنسبة للنقطة الأولى، على خلاف الدراسات الكلاسيكية للنخبة السياسية والتي اهتمت بقضايا خصائص النخبة وتكوينها وغيرها من قضايا(٨٧). اهتمت الدراسات الأحدث بوضع مفهوم النخبة في إطار منظومة من المفاهيم مثل الجماعة والتعددية والمجتمع المدني، كما سعت لمحاولة التقريب بين المنظور النخبوي والمنظور التعددي في هذا الإطار. تنطلق هذه الدراسات من مقولة أن هناك تغيرات وتطورات طرأت علي الحياة والمجتمع أدت إلى مزيد من التعقد والتخصص والتمايز في الوظائف والأدوار في كافة مناحي الحياة. وقد انعكس ذلك علي تعدد الجماعات والتنظيمات في المجتمع، وهو ما يطلق عليه بلغة علماء السياسة التعددية، وهناك عدة تعريفات للتعددية أكثرها شيوعا وارتباطا بمفهوم المجتمع المدني التعريف الذي يحدد التعددية بأنها الوضعية التي يتوفر فيها تعدد في الجماعات والتنظيمات بشرط أن تتمتع كل منها بدرجة من الاستقلال النسبي عن الدولة بما يمكنها من إدارة شئونها بحرية. كما أن هناك تعريفا أخر يهتم بالتأثير علي عملية صنع السياسة إذ يعرف التعددية بأنها فضاء جماعات المصالح القادرة علي التأثير علي عملية صنع السياسة(٨٨). وعلي هذا الأساس تم التمييز بين نمطين أساسيين للنخبة، النخبة السياسية الحاكمة والتي أطلق عليها نخبة الدولة State elite كتعبير أدق نظرا لأنها تضم بجانب رجال السياسة رجال الإدارة العليا. والنمط الثاني هو النخبة السياسية غير الحاكمة. وقد حددت الدراسات معايير لتحديد النخبة غير الحاكمة وهي ممارسة التخصيص السلطوي للقيم والسيطرة علي بعض مصادر القوة والموارد بما يمكنها من التأثير علي عملية صنع السياسة وكذلك علي الرأي العام(٨٩). تتعدد الموارد التي تسيطر عليها هذه النخب، فقد تكون قمعية Coercive أو مادية Material أو تنظيمية Organizational أو رمزية Symbolic. وتأخذ هذه الأنماط من الموارد أشكالا عدة (سلاح- ثروة- عضوية- أصوات ناخبة- حق مراقبة ممارسة مهنة معينة- القدرة علي الإقناع والتأثير علي الجماهير- الخبرة العلمية والفنية والثقافية)(٩٠). فعلي سبيل المثال تملك النقابات المهنية مثل نقابات الأطباء حق مراقبة ممارسة المهنة وتشترط العضوية الإجبارية، تشترك الأحزاب السياسية ونقابات العمال في امتلاك مورد في العضوية وتنفرد الأحزاب بمورد أصوات الهيئة الناخبة، تملك التنظيمات الأكاديمية والثقافية الخبرة والذكاء، وأخيرا تتمتع نخبة رجال الإعلام بإمكانية النفاذ للمعلومات والقدرة علي التأثير والجذب(٩١).

نخلص من ذلك إلى أن النخب الموجودة في المجتمع ما هي إلا قيادات منظمات المجتمع المدني المختلفة. كما يصح وصفها بالسياسية نظرا لما تقوم به من أدوار مثل التخصيص السلطوي للقيم وممارسة التأثير علي صنع السياسة وعلي الرأي العام.

ووفقا لهذه الدراسات تضم النخبة السياسية غير الحاكمة قيادات الأحزاب السياسية المعارضة- حركات ونقابات العمال- النقابات المهنية- النخبة الفكرية والأكاديمية- النخبة الاقتصادية أو نخبة رجال الأعمال والبنوك والاقتصاد- نخبة الإعلاميين- الكنائس- النخبة القضائية المستقلة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا التحديد لمكونات النخبة ليس بجديد، فقد ابتدع بوتومور في الستينات مصطلح النخبة المضادة للإشارة إلى هذه النخب والجماعات(٩٢). فقد قصد

بالنخبة المضادة قادة الأحزاب السياسية خارج الحكم – ممثلي المصـــالح الاجتماعيـــة المختلفـــة وكذلك الطبقات – رجال أعمال وعمال – المثقفون ونشطاء السياسة.

وعن علاقة هذه النخب بالديمقراطية، هناك شرط أساسي يكفل قيام هذه النخب بالحفاظ علـــي الديمقراطية ودعمها أو تقويتها وهو تمتع هذه النخب بدرجة من الاستقلال النسبي عن الدولة بمـــا يمكنها من إدارة شئونها بحرية وكذلك تصديها للدفاع عن الحريات والحقـــوق الأساســـية عندمـــا تتعرض لانتهاك من قبل الدولة(٩٣).

وأخيرا فإن أهمية هذا الطرح أنه يسعى إلي تجسير الفجوة بيـــن المنظـــور التعـــددي فـــي الدراسات السياسية والذي يركز علي انتشار القوة في المجتمع وتوزع النفوذ السياسي بين مراكـــز متصارعة والمنظور النخبوى الذي يؤكد علي تركيز القوة وليس انتشارها، تركيزها فـــي أيـــدي جماعة صغيرة وهي النخبة، وذلك من خلال إدراك النخب في ضوء أنها جماعات تملـــك القـــوة والتأثير، ولذلك ظهر مصطلح تعددية النخب elite pluralism وكذلك النخبوية التعددية pluralistic elitism.

أما نقطة الضعف الثانية فتتعلق بأثر السياق الثقافي على تشكيل اتجاهات النخبـــة. تجـــاهلت الدراسات التي توصلت إلى أن النخبة أكثر تسامحا القيم التي تسود الثقافة السياسية والمعايير التـــي تتم علي أساسها التنشئة السياسية وكذلك التجنيد. إن هذه القيم والمعايير تؤثر علي الجميع جماهير ونخبة مع الإقرار بوجود فروق في درجة التأثير، ولكن هناك سياق عام. كما أن تحديد ما هـــي معايير التجنيد في هذا الصدد أمر هام للغاية، هل هي معايير تستند إلى اعتبارات عقلانية رشـــيدة أم تستند إلى اعتبارات أخرى مختلفة. كما أسقطت هذه الدراسات مفهوم الحسابات السياسية مـــن حسبانها عند دراستها لمواقف هذه النخب. وأخيرا إسقاط مفهوم الحسابات السياسية من الحســـبان وهنا يدخل محدد المصلحة في تفسير كثير من المواقف.

الهوامش

[1]Kavanagh, D., Political Culture, London : The MaCmillan Press Ltd., 1072, p 9

[2] المنوفي، كمال، (محرر)، الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير، مرجع سابق، ص ١٢

[3]Almond, G., A Discipline Divided, Schools and Sects in Political Science, London: Sage Publications, 1990, p 142

[4]Dittmer, L., Political Culture and Political Symbolism, Toward a Theoretical Synthesis, World Politics, vol. XXIX, no.4, 1977, p553

[5]Inglehart, R., The Renaissance of Political Culture, American Political Science Review, vol. 82, no.4, Dec. 1988, p 1203

[6]Almond, op.cit., p 143

[7] المنوفي، مرجع سابق، ص ١٣

[8]Dittmer, op.cit., p 553

[9]Weatherford, S., Interpersonal Networks and Political Behavior, American Journal of Political Science, Vol. 26, No.1, Feb. 1982, pp 117-119

[10]Almond, G., & Verba, S., The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations, Boston : Little, Brown and Company, 1965.

[11]Conway, M., The Political Context of Political Behavior, Journal of Politics, vol.51, no. 1, Feb. 1989, pp 5-6

[12]Chilton, S., Defining Political Culture, The Western Political Quarterly, vol.41, no.3, Sept. 1988, p 419 & p 422

[13]Eckstein, H., A Culturalist Theory of Political Change, American Political Science Review, vol. 82, no.3, Sept. 1988, pp 790-792

[14] تومبسون، مايكل، وآخرون، نظرية الثقافة (مترجم)، عالم المعرفة، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧، ص ٣٤٥

[15] مرجع سابق، ص ص ٣٤٩-٣٥١
وأيضا

Hudson, M., The Political Culture Approach to Arab Democratization, The Case for Bringing it Back In, Carefully, in Brynen, op.cit., p 72

[16] مرجع سابق، ص ٣٥٢

[17]Hudson, op.cit., p 73

[18] تومبسون، مرجع سابق،

[19]Inglehart, op.cit., p 1203

[20]Street, J., Political Culture From Civic Culture to Mass Culture, British Journal of Political Science, vol. 24, part 1, Jan.1994, p 113

[21]Almond, A Discipline Divided ..., op.cit., p 144

[22]Ibid., p 135

[23]Almond, The Civic Culture ..., op.cit., p 227

[24]Inglehart, op.cit., p 1203

[25]Gibson, The Political Consequences ...., op.cit., p 339

[26]Kiesler, C., & Kiesler, S., Conformity, London : Addison Wesley Publishing Company, 1969, pp 2-3

[27] انظر المزيد من التفاصيل عن هذه المتغيرات :

Campbell, J., & Tester, A., Conformity and Attention to the Stimulus: Some Temporal and Contextual Dynamics, Journal of Personality and Social Psychology, vol. 51, no.2, 1986, pp 315-316

[28]Campbell, J., & Fairey, P., Informational and Normative Routes to Conformity: The Effect of Faction Size as a Function of Norm Extremity and Attention to the Stimulus, Journal of Personality and Social Psychology, vol. 57, no.3, 1989, pp 457-458

[29]White, W., Beyond Conformity, New York : The Free Press of Glencoe, Inc., 1961, pp 38-54

[30]Gibson, op.cit., p 339

[31]Weatherford, op.cit., p 122

[32]Gibson, op.cit., p 342

[٣٣] انظر المزيد عن أثر السياق الاجتماعي علي اختيارات الأفراد وتفضيلاتهم :

Huckfeldt, R., & Sprague, J., Choice, Social Structure and Political Information, The Informational Coercion of Minorities, American Journal of Political Science, vol.32, no. 2, May 1988, pp 467-481

[٣٤] تومبسون، مرجع سابق، ص٣٧- ٤٠

[35]Gibson, op.cit., p 340

[36]Wildavsky, A., Choosing Preferences by Constructing Institutions: A Cultural Theory of Preference Formation, American Political Science Review, vol. 81, 1987, p 5

[37]Duch & Gibson, Putting up with ...,op.cit., p 338

[38]Ibid., p 339

[39]Blau, P., Parameters of Social Structure, American Sociological Review, vol.39, 1974, pp 615-635

[40]Gabennesch, op.cit., pp 859-862

[41]see in details :

- Winter, H., et al., People and Politics. An Introduction to Political Science, New York : Macmillan Publishing Company, 1986, pp 105-113
- Deutsch, K, Politics and Government. How People Decide Their Fate, Boston: Houghton Mifflin Company, 1980, p 120

[42]Winter, op.cit., p113

[43]Deutsch, op.cit., p 120

[44]Susser, B., Approaches to the Study of Politics, New York: Macmillan Publishing Company, 1992, pp 347-349

انظر أيضا المزيد عن المكونات العقلانية واللاعقلانية للسلوك السياسي والحوار بين علي السياسة وعلم النفس في هذا الصدد :

Simon, H., Human Nature in Politics : The Dialogue of Psychology with Political Science, American Political Science Review, vol.79, no.2, June 1985, pp 293-303

[45]Greenstein, F., Can Personality and Politics be Studied Systematically in Susser, (ed.), op.cit., pp 363-369

[46]Ibid., p 364

[٤٧] انظر المزيد عن آليات الهروب من الحرية :

Fromm, E., Escape from Freedom, New York: Rinehart & Company, Inc., 1941, pp 136-185

Susser, op.cit., p 349[48]

[٤٩] عبد الله، معتز، الاتجاهات التعصبية، الكويت: سلسلة عالم المعرفة (١٣٧)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، ١٩٨٩، ص ١٣١

[50]Susser, op.cit., p 349

[٥١] عبد الله، معتز، مرجع سابق، ص ١٣١

[52]Rokeach, M., The Open and Closed Mind. Investigation Into the Nature of Belief Systems and Personality Systems, New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1960, pp 109-131

[53]Ibid

[54]Nauta, L., op.cit., pp 25-27

[55]Soueif, M., The Tendency to Extremeness of Response: A Formal Dimension of Dogmatism, in Wahba, op.cit., pp 76-77

[56]McClosky, H., & Chong, D., Similarities and Differences between Left Wing and Right Wing Radicals, British Journal of Political Science, vol, 15, Part 3, July 1985, pp 359-361

[57]Stroebe, W., & Inko, C., Stereotype, Prejudice and Discrimination: Changing Conceptions in Theory and Research, in Bar Tal, D., et al, Stereotyping and Prejudice, Changing Conceptions, New York: Springer Verlag, 1989, pp 4-5
[58]Vaughan, W., Social Psychology, The Science and the Art of Living Together, New York: The Odyssey Press, 1948, p 708
[59]Stroebe, op.cit., p 5
[60]Ponterotto, J., & Pedersen, P., Preventing Prejudice, A Guide for Counselors and Educators, London: Sage Publications, 1993, pp 10-11
[61]Stroebe & Inko, op.cit., p 10
[62]Di Palma, G., & McClosky, H., Personality and Conformity, The Learning of Political Attitudes, American Political Science Review, vol.64, no.4, Dec. 1970, p 1054
[63]Stone, W., The psychology of Politics, London: Collier Macmillan Publishers, 1974, p 144
[٦٤] عبد الله، مرجع سابق، ص١٠٢
[65]Schwarzmantel, J., Structures of Power, An Introduction to Politics, New York: St. Martin's Press, 1987
[٦٦] انظر المزيد : هلال، علي الدين، مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث، في مركـز دراسـات الوحـدة العربية، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت: ١٩٨٤، ص ص ٤١-٤٢
[67]Walker, J., A Critique of the Elitist Theory of Democracy, American Political Science Review, Vol. LX, no.2, June 1966, pp 285-286
[٦٨] هلال، مرجع سابق، ص ٤٢
[69]Walker, op.cit., p 286
[٧٠] هلال، مرجع سابق، ص ٤٢
[٧١] انظر المزيد من التفاصيل :

- Walker, op.cit., p 285
- Bealey, F., Democratic Elitism and the Autonomy of Elites, International Political Science Review, 1996, vol.17, no.3, pp 319-320

[72]Walker, op.cit., pp 286-288
[73]Bealey, op.cit., P.321.
[74]Sullivan, J., et al.,Why Politicians are More Tolerant : Selective Recruitment and Socialization among Political Elites in Britain, Israel, New Zealand and the United States, British Journal of Political Sciences, vol.23, part 1, Jan. 1993, pp 51-52
[٧٥] من أمثلة هذه الدراسات :

- Stouffer, op.cit
- Dahl, R., Who Governs ? New Haven : Yale Univ. Press, 1961
- McClosky, H., Consensus and Ideology in American Politics, American Political Science Review, Vol. LXIHH, No.2, June 1964, pp 361-382
- Prothro, J., & Grigg, ., op.cit., pp 276-294

[76]Berelson, B., & Lazarsfeld, P., Voting, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1954, pp 313-323
[77]Sullivan et al., Why Politicians ...., op.cit., p 53
[78]Sullivan, Sources ....., op.cit., p 93
[79]Dahl, op.cit., 320
[٨٠] انظر فصل سلطوية الطبقة العاملة :

Lipset, S., Political Man, op.cit., pp 97-126
[81]Femia, J., Elites , Participation and the Democratic Creed, Political Studies, Vol XXVII, No.1, March 1979, pp 2-3
[82]Jackman, M., & Muha., M., Education and Intergroup Attitudes : Moral Enlightenment, Superficial Democratic Commitment, or Ideological Refinement ? American Sociological Review Vol. 49, 1984, pp 751- 767

See Also : Sullivan et al., the sources of Political Tolerance ... op. Cit, p 104 .
[83]Shamir, Political Intolerance ..., op.cit., pp 1020-1021
[84]Ibid., p 1022
[85]Ibid., pp 1019-1020

[٨٦] من أمثلة هذه الدراسات :

- Fletcher, J., About Wiretapping in Canada, Implications for Democratic Theory and Politics, Public Opinion Quarterly, vol. 53, no.2, Summer 1989, pp 225-245
- Sniderman, P., et al., The Fallacy of Democratic Elitism: Elite Competition and Commitment to Civil Liberties, British Journal of Political Science, vol. 21, part 3, July 1991, pp 349-370
- Barnum, D., & Sullivan, J., Attitudinal Tolerance and Political Freedom in Britain, British Journal of Political Science, vol. 19, part 1, Jan. 1989, pp 136-164
- Duch, R. and Gibson, J., op.cit., pp238- 271
- Jackman, R., Political Elites, Mass Publics and Support for Democratic Principles, vol.34, no.3, 1972, pp 753-773

[٨٧] انظر المزيد عن الأدبيات الكلاسيكية في هذا الشأن :

Lasswell et al., The Comparative Study of Elites, An Introduction and Bibliography., Stanford : Stanford Univ. Press, 1952.
[88]Bealey, op.cit., p 321
[89]- Ibid., p 322
- Higley, J., & Burton, M., The Elite Variable in Democratic Transition and Breakdowns, American Sociological Review, vol 54, Feb. 1989, p 18
- Herreram R., The Understanding of Ideological Labels by Political Elites : A Research Note, Western Political Quarterly, vol.45, no.4, 1992, p 1022
[90]Bealey, op.cit., p322
[91]Ibid., pp 325-326
[92]Ibid, p 323
Also : Bottomorem T.B., Elites and Society, London : Penguin Books, 1964, pp 14-15
[93]Bealey, op.cit., pp 323-324

الفصل الثاني

التسامح السياسي بين الثقافة الغربية والثقافة العربية

مدخل تاريخي

يلعب عامل الزمن دورا هاما في تفسير الظاهرة الاجتماعية والسياسية، فالظاهرة الاجتماعية شأنها شأن كافة الظواهر الأخرى لا تسير في فراغ، ولا تمارس وظائفها في إطار الحاضر فحسب. بل هي نتاج الماضي ومحصلة عوامل عديدة تفاعلت بمرور الزمن وأعطتها صورتها التي تظهر بها في وضعها الراهن[1]. وعلي هذا فالتاريخ أحد مصادر معتقدات المجتمع وقيمه وأفكاره. كما أن التاريخ فضاء متسع يشمل عديدا من المكونات الموضوعية والذاتية، المادية والمعنوية المتداخلة سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية. فضلا عن ذلك فإنه يتشكل من عديد من الروافد الحضارية والحقب التاريخية.

لا يقصد بالاقتراب التاريخي المتابعة الزمنية للوقائع، وإنما يقصد استخدام تلك الوقائع في تفسير الظاهرة السياسية، فمن خلال الاقتراب التاريخي يمكن اكتشاف عوامل نشأة الظاهرة وتشكلها، والتعرف علي منحنياتها ومتابعة تغيراتها وتطوراتها سواء كانت تقدما أو تخلفا أو تحولا[2]. من ناحية أخرى فإن الاقتراب التاريخي لا يهتم بالوقائع والأحداث بمعزل عن الأفكار، بل يهتم بالاثنين معا متعقبا علاقة التفاعل بين الفكر والواقع، فكلاهما يؤثر في الآخر ويتأثر به في ذات الوقت[3]. وعلي الرغم من أهمية الاقتراب التاريخي، فإنه لا يكفي بمفرده لتفسير الظاهرة السياسية، بل يلقي الضوء علي بعض الجوانب دون أخرى كما سبق وأشرنا خاصة الجوانب المتعلقة بالعمق التاريخي للظاهرة وجوانب الاستمرارية فيها، بمعني آخر لا يقدم سوي تفسيرا جزئيا للظاهرة.

يهتم هذا الفصل بدراسة الأصول والجذور التاريخية لمفهوم التسامح، أي وضعيته في الممارسة السياسية التاريخية وليس في العقيدة الدينية سواء كانت المسيحية أو الإسلام. وذلك لأن دراسة

العلاقة بين العقيدة الدينية ومفهوم التسامح يضع الباحث أمام إشكالية تعدد تفسيرات النصوص الدينية، وربما يجد الباحث نفسه أمام تفسيرات متناقضة، ففي مقابل تفسير يبدو وأنه يساند التسامح، هناك تفسير آخر يعارضه. وغني عن البيان إن مثل هذا المنهج يخرج عن إطار الدراسة العلمية عندما يحاول الدمج بين المطلق واللاتاريخي من ناحية، والنسبي والتاريخي من ناحية أخرى. فالتسامح لم ينشأ إلا نتاج تطور تاريخي معين حفل بعديد من المتغيرات والانتصارات وكذلك الانتكاسات.

ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث؛ الأول يهتم بتتبع النشأة التاريخية لمفهوم التسامح في الممارسة السياسية التاريخية الغربية وانعكاسات ذلك علي الفكر السياسي في ذلك الوقت. أما المبحث الثاني فينفرد بمناقشة العلاقة بين التحديث والتسامح والإشكاليات المثارة حول الموضوع في كل من المجتمعات الغربية والمجتمعات النامية. كما يشير إلى حدود مفهوم التسامح وما يواجهه من تحديات. ويعني المبحث الثالث بدراسة موقع الحق في الاختلاف علي خريطة الثقافة المصرية في الممارسة السياسية التاريخية والفكر السياسي علي عدة مستويات، وذلك بهدف طرح المفهوم في إطار تاريخي متكامل المكونات، والأبعاد بما يوفر الرؤية الشمولية للظاهرة محل الدراسة.

المبحث الأول

النشأة التاريخية لمفهوم التسامح

يعد مفهوم التسامح من أكثر المفاهيم التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بالدين ودوره في المجتمع، وكذلك وضعيته في الحياة السياسية. علي الرغم من أن المسيحية كدين فصلت بين ما هو دنيوي وما هو أخروي، بل اعتبرت ممارسة السياسة من الأمور الشريرة. إلا أنه بعد أن أصبحت الكنيسة أحد ركني السلطة الحاكمة في العصور الوسطي، وما ترتب علي ذلك من ممارستها سلطات زمنية بجانب السلطات الروحية، انهار هذا الفصل بين الدنيوي والأخروي[٤].

يهدف هذا البحث إلى معرفة وضعية التسامح في الممارسة التاريخية الدينية والاجتماعية الأوربية. كيف نشأ المفهوم وفي ظل أي ظروف تاريخية ظهر وتطور.

يري كينج King أنه باعتراف الدولة بالمسيحية كدين رسمي، باتت الحقيقة الدينية مؤكدة تأكيدا مطلقا لدرجة أن كل من يجرؤ علي المجادلة بشأنها أو يشكك فيها يعد شيطانا وليس مجرد إنسان أخطأ. ورغم ما يقال عن الإصلاح الديني فلم يختلف من أُطلق عليهم مصلحون عن غيرهم. فلم يتورع أي من أنصار المذهبين الكاثوليكي والبروتستانتي عن الحكم علي من يختلف معهم بالحرق. فبينما حرق الكاثوليك هابمير Hubmier عام ١٥٢٨، حكم الكالفنيون بالحرق علي سيرفاتوس Servetus بسبب اختلافه معهم في أمور الدين في عام ١٥٥٣. فقد كانت قيمة الحقيقة المطلقة التي لا تقبل أي جدال قيمة سائدة لدي كل الطوائف والشيع. وتمت ترجمة هذه القيمة في صورة ممارسات تعصبية تعمل علي مناهضة الاختلاف واللاتماثل الديني religious nonconformity بل وتسعي للقضاء عليه واستئصاله تماما. وقد تجسدت هذه القيمة بجلاء في الحروب الدينية التي اكتسحت القارة الأوربية في القرن السادس عشر سواء بين البلدان الأوربية أو الطوائف المسيحية المختلفة، والتي أسفرت عن آثار مدمرة لحقت كافة مناحي الحياة

الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وأدت إلي عدم الاستقرار السياسي ونشأة المزيد من الحركات المختلفة والمنشقة[٥].

الحروب الدينية في أوربا ونشأة التسامح:

كانت الحروب الدينية أهم التداعيات المترتبة علي حركة الإصلاح الديني في أوربا الغربية والتي بدأت إرهاصاتها في القرن الرابع عشر، وإن لم تحقق انتشارا واسعا ومؤثرا إلا في القرن السادس عشر علي يد مارتن لوثر وكلفن وغيرهم من المصلحين.

بحلول القرن السادس عشر تعددت العوامل التي أدت إلى إضعاف سلطة الكنيسة الزمنية، ولم تقتصر هذه العوامل علي ما نتج عن حركة الإصلاح الديني من تعدد الانشقاقات في المسيحية ونشأة عديد من الطوائف والشيع، بل تضافر مع هذه العوامل عديد من العوامل السياسية الأخرى، ومن أبرزها سعي الملوك للحد من نفوذ الكنيسة الزمني، فعلي خلاف الوضع في القرن الرابع عشر، شهد القرن السادس عشر هجوما عنيفا من الملوك، ومن عديد من مجالس الكنائس الكبيرة، وبعض رموز الفكر والثقافة على البابا. وقد كان محور النقد والهجوم انتشار الفساد في الكنيسة والإفراط في المادية. وهكذا تحالفت عوامل عديدة دينية وسياسية علي الحد من النفوذ السياسي والزمني للكنيسة[٦].

وقد أدت هذه الأوضاع – والتي بمقتضاها حل محل الكنيسة الواحدة في أوربا عديد من الطوائف والشيع الدينية– إلى انتشار الصراع والتناحر بين الطوائف والمذاهب المختلفة. فبعد أن كان هناك مؤسسة واحدة تدعي ملكية الحقيقة المطلقة، أصبح هناك العشرات من الطوائف، كل واحدة منها تدعي ملكية الحقيقة المطلقة. وقد كان اشتعال الحروب الدينية في ذلك الوقت هو التعبير الواقعي والعملي عن سيادة روح التعصب ونفي الاخر في المجتمع الأوربي. وتجدر الإشارة إلى أن الصراع لم يكن دينيا بحت، بل كان له أسبابه السياسية والتي تمثلت في بواكير ظهور فكرة الدولة القومية وسعي ملوك أوربا لتوطيد حكمهم[٧]. كانت الحروب الدينية هي الترجمة الفعلية لسيادة مناخ التعصب في المجتمع الأوربي.

بدأ الصراع في فرنسا بهجوم أحد الحراس الكاثوليك علي احتفال ديني أقامته طائفة الهيجونت، ثم توالت الاعتداءات المسلحة بين الطرفين. وقد استمرت الحروب ثماني سنوات ١٥٦٢–١٥٧٠، ثم انتهت بتوقيع معاهدة بين الفريقين، اعترفت للهيجونت بحرية العبادة والمساواة في الحقوق المدنية وحقهم في الاحتفاظ بالمدن التي كانوا يسيطرون عليها[٨]. ومع ذلك لم تستقر الأوضاع سوي فترة وجيزة إذ تجددت الحرب مرة أخري، حتي صدر مرسوم نانت ١٥٩٨ والذي أقر بحق الهيجونت في التمتع بكافة الحقوق المدنية. وقد كان هذا المرسوم بمثابة أول اعتراف عام وقانوني بحقيقة تعدد الجماعات الدينية في إطار الدولة الواحدة[٩].

وفي أسبانيا وإيطاليا، هاجمت القوات الكاثوليكية الطوائف المنشقة هجوما عنيفا، فقد كان الاسبان والايطاليون من أكثر القوميات ارتباطا بالكاثوليكية والبابا. أما في الأراضي المنخفضة، فقد انضم سكانها للمذهب الجديد، مما أدى إلى اشتعال الحرب بينهم وبين الأسبان أصحاب السيادة الشرعية علي البلاد، ومن شدة ضراوة هذه الحرب وبأسها اضطر الأسبان للتخلي عن الولايات الشمالية والتي عرفت باسم هولندا فيما بعد[١٠].

أما إنجلترا فقد انقسمت إزاء الإصلاح الديني إلى فريقين، مما أدى إلى اضطراب أحوال البلاد لسنوات طويلة. وقد ضاعف من هذا الاضطراب تناقض سياسة الملوك الذين توالوا على العرش من أسرة تيودور. ففي عهد الملك إدوارد السادس تم إرغام المواطنين على اعتناق المذهب البروتستانتي، مما أدى إلى مزيد من الفوضى والاضطراب والانقسام. كما أدت العودة للكاثوليكية بحذافيرها في عهد الملكة ماري الي اشتداد الفتنة والهياج. ولم تحسم المسألة إلا في عهد الملكة اليزابيث عندما تبنت موقفا وسطا بين الفريقين المتنازعين، وذلك بالاحتفاظ بالهيكل الكنسي الهيراركي والطقسي مع التحول العقيدي إلى البروتستانتية وفي نفس الوقت فك الارتباط بكرسي روما(١١). ومع ذلك لم تستقر الأوضاع، فقد أدى هذا الحل التوفيقي إلى حدوث صراع داخل البروتستانتية ذاتها، بين المتطرفين من البروتستانت، والذين اعتبروا أنفسهم البروتستانت الحقيقيين وأطلقوا علي أنفسهم البيوريتان، وبين الكنيسة الانجليكانية الجديدة هناك(١٢).

كانت هذه الحروب باهظة الثمن، إذ دمرت كافة مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في عديد من مناطق أوربا. وقد تجلي استشعار هذا الخطر والسعي إلى التخلص منه في إسهامات عديد من الفلاسفة ورجال السياسة والدين الذين اعتبروا الإقرار بالحق في الاختلاف وغرس قيمة التسامح هو المخرج الوحيد من هذا المأزق، وسيتضح ذلك في النقطة الخاصة بالأسس الفكرية والفلسفية لتبرير التسامح الديني.

الرؤى المفسرة لنشأة التسامح:

تفرعت الرؤى المفسرة لنشأة التسامح إلى رؤيتين أساسيتين، الأولى تنظر للتسامح علي إنه نتاج ظروف تاريخية معينة فرضت وجوده، والثانية تربط بين معتقدات دينية معينة ونشأة التسامح.

وفيما يتعلق بالرؤية الأولى، يري بروس Bruce أن ظهور البروتستانتية أدى إلى الاعتراف بوجود سبل متنوعة للحقيقة من ناحية، وقوض الانضمام الإجباري للكنيسة من ناحية أخرى, فقد اصبح الانضمام لأي طائفة دينية مسألة طوعية(١٣)، ثم جاء انقسام البروتستانتية إلى شيع ليكرس بذرة التسامح التي نبتت بظهور البروتستانتية. يحدد بروس ثلاث مراحل لنشأة مفهوم التسامح الديني. فالمرحلة الأولى مرحلة الانشقاقات dissent، والثانية مرحلة تغير أوضاع الكنيسة، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الديمقراطية الحديثة علي حد تعبيره، وإن كان قد ركز فيها علي عملية التحديث ومصاحباتها. تعد المرحلة الأولى أهم المراحل الثلاث وأكثرها إثارة للسخرية. فقد بدأت بمجموعات صغيرة منشقة لا تتمتع بشعبية وعاجزة عن خلق الظروف الاجتماعية الملائمة لانتصار أفكارها، مما دفعها إلى المطالبة بالحرية الدينية religious liberty واحترام حقها في الاختلاف. بينما كان المنشقون الأكثر نجاحا في نشر أفكارهم، أقل الناس دفاعا عن الحرية الدينية والحق في الاختلاف. أما المرحلة الثانية فتتعلق بتغير أوضاع المؤسسة الدينية والنتائج المترتبة علي ذلك. فقد فشلت الكنيسة في البداية في منع الانشقاقات ولجأت إلى طرد كل من يخرج عنها. وكان هؤلاء المطرودون يتجهون إلى تكوين طوائفهم وكنائسهم الخاصة والتي أصبحت مفتوحة والانضمام إليها طوعيا، مما دفع الكنيسة إلى تعديل مواقفها وإبداء قدر من المرونة إزاء الاختلافات. وقد شجع على ذلك عامل سياسي آخر اضعف من وضع الكنيسة ودورها، وهو سعي الدولة لتقليص نفوذها من خلال مصادرة أملاكها وبالتالي تجريدها من قوتها الاقتصادية، وذلك بعد إدراك القائمين علي الحكم أن شعبيتهم مرهونة بالحد من النفوذ السياسي

للكنيسة بل والاعتراف بالحق في الاختلاف[١٤]. وعلى هذا يمكن القول أن هذه المرحلة شـهدت تغليب المصالح السياسية للحاكم علي مصالح الكنيسة. فعلي سبيل المثال بدأت مسيرة التسامح في إنجلترا بقطع العلاقة بين الكنيسة الإنجليزية وكنيسة روما واعتبار الملك هـو رئيس الكنيسة الوطنية الجديدة وذلك وفقا لبروس[١٥]. تواكبت المرحلة الثالثة في تكريس مبدأ التسامح مع بـدء عملية التصنيع وما ارتبط بها من تقدم تكنولوجي متواتر. فقد أدى التصنيع إلى ظهور التخصص وتقسيم العمل، وبالتالي الفصل بين العمل والمنزل وغرس مبدأ العقلانية. فلم يعد الإنسان يعتمد علي الحقائق والمعتقدات الدينية عند التعامل مع مشاكله في العمل. فالاعتبارات العقلانية هـي التي تسود عالم العمل. ولم يقتصر التحول علي المجال الاقتصادي فحسب بل امتد أيضـا إلـى النظام الاجتماعي الذي أصبح يتسم هو الاخر بالحياد والموضوعية والعقلانية بدرجة أو بـأخرى، كما اصبح الدور أهم من الشخصية الإنسانية. ومن ناحية ثانية، فقـد أدى التقـدم التكنولوجـي وزيادة الوعي إلى تقليص دائرة المقدس وإضعاف وجود قوة خارقة تتدخل فـي الحيـاة اليوميـة للفرد. ومن ناحية ثالثة فقد ترتب علي التصنيع تحرك أعداد كبيرة من البشر إلى المدن بعيدا عن فلك التحكم الاجتماعي للكنيسة، بما أضعف دور الأخيرة حيث كان يرتبط نفوذها ارتباطا مباشـرا ووثيقا بالنظام الاجتماعي القديم، ناهيك عما تعرض إليه البشر في المدن والمصانع من اسـتغلال اقتصادي شكك في فائدة الإيمان لإنقاذ الإنسان. ولم يكن معني ذلك الإلحاد ولكن كسر الروابـط بالمؤسسة الدينية التقليدية واستبدالها إما بفرق دينية أخرى أو بلا شئ[١٦].

لا يفترض من عرض المراحل الثلاث السابق الإشارة إليها أن مسيرة التسامح قـد اكتملـت في الغرب بمرورها بهذه المراحل، وإن المبدأ قد تكرس في الذهنية الغربية. فلم تنعكـس قيمـة التسامح علي مستوي الواقع بصورة متكاملة طوال القرنين السادس عشر وأوائل السابع عشـر. فبالفعل تم قبول وجود المختلفين، ولكن بدون أن يتم الإقرار لهم بالحق في التمتع بكافة حقوقـهم المدنية والسياسية أي حقوق المواطنة الكاملة. فعلي سبيل المثال لم يسـمح لـهم بتقلـد بعـض المناصب العامة والتدريس في الجامعات[١٧].

ومن ناحية أخرى فلم تحدث نقلة كيفية في مفهوم التسامح تسمح له بالتوسع بحيـث يشـمل بجانب التسامح الديني ، التسامح مع الآخر المختلف في العنصر واللون والنوع والاتجاه السياسـي أي التسامح بصفة عامة تجاه كل أشكال الاختلاف.

كان لتطور المذهب الفردي وانتصاره علي النظام الإقطاعي والحكم الاستبدادي المطلق الذي كان سائدا في العصور الوسطي دورا هاما في تكريس قيمة التسامح فـي إطـار اشـمل وهـو الاعتراف بحقوق الإنسان وحرياته العامة. وقد انعكس ذلك في الإعلانات التي صـدرت عقـب الثورات التاريخية الكبري مثل وثيقة الحقوق الإنجليزية التـي صـدرت ١٦٨٩ Bill of Rights وإعلان الاستقلال الأمريكي ١٧٧٦ والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان ١٧٨٩. وقد أكدت كل هذه الوثائق علي قيمة المساواة بين كافة المواطنين وكذلك حقهم في الحرية[١٨]. وهكذا انتقل التسـامح من مجرد فضيلة شخصية فردية إلى قيمة قانونية. وفي هذا الصدد يمكن القـول بـأن تحـولات القرن الثامن عشر في أوربا وأمريكا أسهمت بقدر كبير في تأسيس نظم سياسية واجتماعية تقـوم علي التسامح وتضمن الحقوق السياسية للأفراد[١٩]. وببلوغ أواسط القرن التاسع عشر لـم يعـد الانتماء الديني معيارا للتمتع بالحقوق السياسية والمدنية، إذ حل محله معيار المواطنـة[٢٠]. ومـا ترتب علي ذلك من ترجمة واقعية لمبدأ التسامح من ناحية. ومن ناحية ثانيـة، كـان للإعـلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٩٤٨ الفضل فـي التـأكيد علي حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في الإعلان دون أي تمييز من حيث العنصـر أو

اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر أو الأصل الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر. وبهذا أصبحت كل أشكال الاختلاف مشروعة ومقبولة قانونا، وبالتالي اتسع مجال مفهوم التسامح ليشمل بجانب التسامح الديني، التسامح مع كافة أشكال وأنماط الاختلاف الأخرى(٢١).

إن اللجوء للتسامح وإن ظل مطلبا دائما في كل العصور ولدي كل الجماعات، فإن التقدم باتجاهه لم يكن خطيا أو غير قابل للانتكاس. وربما تكون ديباجة إعلان اليونسكو حول التسامح الصادر عام ١٩٩٥ خير برهان علي ذلك وأفضل تشخيص للوضع العالمي لقيمة التسامح السياسي في الوقت الراهن، إذ جاء فيها " وإذ يثير (الأمم المتحدة) جزعها التصاعد الحالي في ممارسات التعصب والعنف والإرهاب ومعاداة الأجانب والقومية العدوانية والعنصرية ومعاداة السامية والاستبعاد والتهميش والتمييز الموجه ضد الأقليات القومية والعرقية والدينية واللغوية وضد اللاجئين والعمالة المهاجرة والمهاجرين والمجموعات الضعيفة في المجتمع، بالإضافة إلى ممارسات العنف والترويع التي ترتكب ضد أفراد يمارسون حقهم في حرية الرأي والتعبير... ".
ولذلك صدر الإعلان مؤكدا علي أن:

- التسامح هو احترام وإقرار وتقدير التنوع الغني لثقافات عالمنا، ولأشكال تعبيرنا وطرق ممارستنا لآدميتنا. ويتعزز التسامح من خلال المعرفة، الانفتاح، التواصل، حرية الفكر والعقيدة والديانة. إن التسامح هو الانسجام في الاختلاف. إنه ليس واجبا أخلاقيا، بل أيضا متطلب سياسي وقانوني.
- ليس التسامح تنازلا أو تعطفا أو تساهلا، التسامح هو قبل كل شئ الإقرار بحقوق الإنسان العالمية والحريات الأساسية للآخرين، ولا يجوز بأي حال من الأحوال أن يستخدم لتبرير الاعتداء علي تلك القيم الأساسية ويجب أن يمارس التسامح من قبل الأفراد والمجموعات والدول.
- التسامح هو المسئولية التي تدعم حقوق الإنسان، التعددية (بما فيها التعددية الثقافية)، الديمقراطية وسيادة القانون، ويقتضي ضمنا نبذ الدوجماتية والاستبدادية. ويؤكد علي المعايير المنصوص عليها في صكوك حقوق الإنسان الدولية.
- اتساقا مع احترام حقوق الإنسان، لا تعني ممارسة التسامح القبول بالظلم الاجتماعي أو نبذ أو إضعاف معتقدات المرء، بل يعني أن الشخص حر في تمسكه بمعتقداته، وفي ذات الوقت يقبل تمسك الآخرين بمعتقداتهم. إنه يعني إقرار حقيقة أن البشر، في تباينهم الطبيعي من حيث المظهر والحالة واللغة والسلوك والقيم، لهم الحق في العيش في سلام وأن يكونوا كما هم. ويعني أيضا أن آراء المرء لا يجب أن تفرض علي الآخرين(٢٢).

وهكذا أخذ مفهوم التسامح أكثر من أربعة قرون كي يصل لصورته الراهنة علي الأقل علي المستوي النظري.

تسعي الرؤية الثانية المفسرة لنشأة التسامح إلى إقامة علاقة إيجابية بين المذهب البروتستانتي والتسامح ، وبصياغة أخرى تنظر للتسامح والليبرالية علي أنهما امتداد علماني للمعتقدات البروتستانتية، وبذلك تأخذ منحي مختلف عن الرؤية الأولى والتي تخلص إلى أن التسامح ظهر نتاج تطورات تاريخية معينة. يري أنصار هذه الرؤية الثانية بوجود عناصر هامة في الإيديولوجية الديمقراطية الليبرالية تعتبر امتدادا علمانيا للأفكار البروتستانتية. يعد كل من دوركايم وفيبر من أبرز أنصار هذا الطرح، إذ افترضا أن البروتستانتية قادت إلى أحداث تغير

ثقافي ما، نتج عنه تميز في الوظائف والاختصاصات differentiation لدي دوركايم، وعقلانيــة rationality لدي فيبر. وعلي هذا الأساس – وفقا لهما – كان للبروتستانتية الفضل فــي وضــع أساس فكرة الحقوق الفردية[٢٣]. يستند هذا الطــرح إلــى إجــراء مقارنــة بيــن الكاثوليكيــة والبروتستانتية، فبينما تقوم الكنيسة الكاثوليكية علي أساس بنيان هيراركي ونظام ســلطوي فــي الممارسات الروحية، فضلا عن وهن الخط الفاصل بين ما هو روحي وما هو زمني أو دنيــوي، فإن البروتستانتية علي النقيض من ذلك، فالكنيسة تقوم علي أساس بنيان تشاركي وقاعدي وليــس هرمي، كما أنها أقل سلطوية ولا ترتبط بالدولة، وبالتالي فهي تحقق أحد شروط الديمقراطية وهــو الفصل بين الدين والدولة، وهو الشرط الذي لم يتحقــق لــدي الكنيســة الكاثوليكيــة وفقــا لــ "ليبست"Lipset[٢٤]. واستكمالا للمقارنة، فإن القيم والمبادئ العليا الحاكمة لكــل مــن الكاثوليكيــة والبروتستانتية مختلفة تماما. فبينما تسود فكرة الأخلاق الجماعية communitarian لدي الكاثوليك وما يترتب عليها من أن الجماعة هي الإطار الذي من خلاله يتعامل الفرد مع الله وبالتالي أهميــة الشبكات الاجتماعية وضرورة تقويتها في هذا الشأن، فإن البروتستانتية تؤكد علي إنجــاز الفــرد وتنظر للعلاقة بينه وبين الله علي إنها علاقة ثنائية دون اعتبار للجماعة، وأن علي الفرد أن يكافح في سبيل حريته الشخصية بمواجهة قهر الشبكات الاجتماعية، وعلي هذا فالبروتســتانتية تدعــم الحرية الفردية والاستقلال الذاتي[٢٥].

نخلص مما سبق إلى إقامة كثير من الباحثين أمثال دوركايم وفيبر وليبســت Lipsetعلاقــة إيجابية بين البروتستانتية والفردية وبالتبعية التسامح والحق في الاختلاف.

يفند زارت Zaret فرضية أن الإيديولوجية الديمقراطية الليبراليــة كــانت امتــدادا علمانيــا للبروتستانتية مشيرا إلى أن هذه الإيديولوجية تطورت بهدف مواجهة تطبيق المعتقــدات الدينيــة علي السياسة ودحض الفكرة البروتستانتية أن الدين والسياسة لا يمكن فصلهما. فقد ظهرت هــذه الإيديولوجية كرد فعل علي الصراعات الداخلية المستعرة بيــن الفــرق البروتســتانتية المختلفــة وكمحاولة للتخلص من تلك الأجواء المتوترة من خلال علمنة الخطاب السياســي. يولــي زارت Zaret أهمية كبيرة لدور السياقات والأحداث التاريخية episodic في إنتاج الفكر. فعلي الرغم من أهمية العوامل الثقافية في إحداث التغير في الإيديولوجيات إلا أنها ليست العوامل الوحيدة، فــهناك الأحداث التاريخية. ويضرب أمثلة بدور الثورة الفرنسية في تغيير الأفكار السائدة وطرح شــكل حديث للممارسة الثورية. وكذلك ما حدث في إنجلترا من تطورات بدأت بالصراع بيــن الملــك والبرلمان ١٦٤٢–١٦٤٨، ثم اغتيال الملك ١٦٤٩، ثم إعلان الجمهورية ١٦٤٩–١٦٥٣ ثم عودة الملكية ١٦٦٠، وانتهت بتكريس النظام الديمقراطي الليبرالي[٢٦].

ومن ناحية ثانية يؤكد زارت علي أن ظهور فكرة الدين الطبيعي كــانت بــهدف مواجهــة المحاولات المذهبية لتطبيق المعتقدات البروتستانتية علي السياسة وبناء كومنولــث مقــدس مــن ناحية، وللخلاص من الصراعات التي احتدمت داخل المذهب البروتستانتي من ناحية أخرى[٢٧].

يعد مفهوم الدين الطبيعي نمط التدين السائد في فكر عصر التنوير وهو ما اصطلــح علــي تسميته بالربوبية بمعني الإيمان بدين طبيعي يتم التوصل إليه عن طريــق العقــل دون الحاجــة للوحي. كما يعتقد بأن النفحة الإلهية موجودة في الإنسان بالفطرة وليست نتاج ديــن معيــن[٢٨]. كما ظهرت فكرة أن هناك فرقا بين دين الفرد Religion of man وهي مسألة خاصــة بيــن الله والفرد من ناحية، ودين المواطن Religion of citizen وهي مســألة عامــة أطرافــها المواطــن والمجتمع والدولة[٢٩]. وقد لخص بشارة العلاقة بين هذا المفهوم والتسامح بالتأكيد علي أن الديــن الطبيعي لا يعني الإلحاد ولكن البحث عن جوهر الدين خلف المعتقدات والمتخيــلات والطقــوس الدينية العينية. تري فلسفة التنوير أن هذه الطقوس ما هي إلا تجلي استعراضي ملازم للجوهــر

تري فلسفة التنوير أن هذه الطقوس ما هي إلا تجلي استعراضي ملازم للجوهر الديني، ولكن الدين ليس تجليا استعراضيا بالأساس وإنما هو وعي أخلاقي ethos . وعند التمييز بين المظاهر الاستعراضية والجوهر الأخلاقي تتضح تعددية المظاهر وضرورة التسامح مع هذه التعددية، فالتسامح بدأ بقبول تعددية تجليات الاستعراض الديني دون تسامح مع الإلحاد. كما قام التسامح في فكر عصر التنوير علي أساس وضع الوعي الأخلاقي فوق الوعي الميتافيزيقي، وإذا كانت الخيارات أخلاقية وليست ميتافيزيقية تتضح أهمية الحرية أو انعدام القسر في اتخاذ القرار في مسائل الدين وبالتالي ضرورة التسامح مع هذا القرار. ووفقا لهذا المنظور لا يعد التسامح تعبيرا عن اللامبالاة تجاه الأديان المختلفة في فلسفة التنوير وإنما هو تعبير عن نمط جديد من التدين يري حقيقة الدين في أنه يعبر عن نفسه بأشكال وعقائد عدة. تنطلق فلسفة عصر التنوير من دين طبيعي مثلما انطلق أصحاب نظرية العقد الاجتماعي من الحق الطبيعي من أجل إحداث ثورة فكرية في مصدر شرعية السلطة. وكما أن أصل العقد الاجتماعي الحالة الطبيعية، فإن أصل الدين هو الدين الطبيعي أي النزعات والجوازم الأخلاقية الثابتة في الطبيعة الإنسانية. لاشك أن مثل هذا النوع من التدين مهد الطريق إلي تحييد الدولة في الشئون الدينية. فإذا كان جوهر الدين جوازم أخلاقية، فإن النتيجة المترتبة علي ذلك في النهاية هي فصل الدين عن الدولة والسياسة[٣٠]. ومع التطور التاريخي الذي شهدته القارة الأوربية والتحول نحو إرساء الديمقراطية الليبرالية تجاوز مفهوم التسامح مجرد التسامح مع ذوي الانتماءات الطائفية المختلفة إلي حرية الاعتقاد واحترام حق وشرعية وجود الاعتقاد الآخر المختلف، بل وأصبح أساس العلاقة بين طرفي عملية التسامح هو المساواة وليس تفضل طرف علي آخر. كما ظهر مفهوم التعددية ليتجاوز الفهم التقليدي للتسامح وينقله إلي مرحلة ارقي من خلال قبول اختلاف الآراء والإقرار بشرعية الأطر التي يعبر عنها[٣١].

وأخيرا تميل الباحثة إلى تبني الرؤية التي تعتبر التسامح والحق في الاختلاف وليد تجربة تاريخية معينة مفعمة بالتطورات والأحداث، وليس وليد معتقد أو مذهب ديني معين. إن تكريس مبدأ التسامح كان هو المخرج الوحيد من حالة القلق والصراع المذهبي الحاد حول الحقيقة الدينية وما أسفر عنه من حروب دينية ضارية دمرت في طريقها الأخضر واليابس. وإن كان هذا الظرف التاريخي قد أثمر التسامح بمفهومه الضيق والتقليدي أي التسامح الديني أو قبول الآخر الديني وليس الملحد أو أي آخر يعبر عن نمط جديد من أنماط الاختلاف، فإن التطورات التي كان لها الفضل في إحداث نقلة كيفية في المفهوم بما وسع من مجاله فهي تجربة التحديث الغربية بكل مصاحباتها والتي قلبت موازين النظم الاجتماعية السائدة رأسا علي عقب وما أسفر عن ذلك من تداعيات سياسية تمثلت في التأكيد علي قيم المساواة والحرية والتعددية.

الأسس الفلسفية والفكرية لتبرير التسامح الديني:

كانت فترة الحروب والصراعات الدينية التي اكتسحت القارة الأوروبية مصدر إلهام لعديد من الفلاسفة والمفكرين ورجال اللاهوت من مختلف المذاهب علي مدي ثلاثة قرون، من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر. كان محور اهتمام هؤلاء المفكرين والفلاسفة كيفية تبرير التسامح وغرسه، والاجتهاد في سبيل استئصال التعصب. فقد كانت الآثار السياسية للحروب الدينية آثارا دامية هددت كل جوانب الحياة الإنسانية في القارة الأوروبية وذلك نظرا للموقع الهام التي كانت تحتله الكنيسة في النظام السياسي وفي الدولة بصفة عامة[٣٢].

كان كاستليون Castalion (١٥١٥-١٥٦٣) وهو فرنسي الأصل وبروتستانتي المذهب من أوائل المهتمين بتبرير التسامح. وقد أشار إلى أن السبب الرئيسي الذي أدى إلى استعار الحروب الدينية هو التعصب الديني أو الإجبار علي الإيمان بمعتقد معين، وأن هذا القمع الديني لن يؤدي إلى اختفاء المختلفين ولن تنتهي الحروب الدينية أبدا بهذا الأسلوب. كما أكد أن التحول من مذهب إلى آخر مسألة طوعية ولا يمكن الإجبار عليها وأن المسيح لم يجبر أحدا علي أن يتبعه، فالانتماء الطوعي مبدأ أساسي في المسيحية. وأن هؤلاء الذين يجبرون الآخرين علي الاعتقاد بمذهب معين ليسوا أتباعا حقيقيين للمسيح، وأن الأفكار لا تموت بتدمير أصحابها[٣٣].

انطلق كاستليون من أرضية لاهوتية في تبريره للتسامح وذلك علي خلاف ميشيل دي لوبيتال Michel De L'Hopital والذي برر التسامح انطلاقا من أسس عملية وبرجماتية. كان دي لوبيتال فرنسي الأصل كاثوليكي المذهب، وكان رجل دولة ولذلك انصب هدفه حول كيفية تحقيق السلام. وعلي الرغم أن حلمه لم يختلف عن بقية الكاثوليك إذ كان يبغي تحقيق غايتين في ذات الوقت؛ الأولى إقامة دين موحد uniform religion، والثانية تأسيس حكومة قوية ومنظمة. إلا أنه أدرك التعارض الحتمي بين الغايتين معا، فتحقيق واحدة لابد أن يكون علي حساب الأخرى، مما دفعه لترجيح الغاية الثانية. فقد توصل إلى استحالة حسم الحروب الدينية لصالح طرف علي آخر، وأن الاستمرار في الحرب معناه إضعاف قوة الدولة بل وتدميرها. فالحرب أدت إلى هروب الناس بثرواتها للخارج وتوقف حركة الاقتصاد والتجارة وبوار الأراضي الزراعية[٣٤].

ولم يختلف طرح لانو Francois De La Noue (١٥٣١-١٥٩١) عن طرح دي لوبيتال رغم انضمامه إلي المنشقين الهيجونت Huguenot في فرنسا. فقد انطلق طرحه هو الآخر من اعتبارات برجماتية، إذ أشار إلي أن استمرار الحرب الأهلية في فرنسا سيقدم فرصة ذهبية لأعدائها لغزو أراضيها وسيؤدي إلي تفكيك الدولة وتمزيقها. ورغم تأكيده علي أهمية الوحدة الدينية إلا أنه غلب قيمة اكثر أهمية وهي الحفاظ علي الدولة[٣٥].

أما جان بودان Jean Bodin (١٥٢٠-١٥٩٦) فلم يكن رجل لاهوت مثل كاستليون ولا جندي مثل لانو ولكنه رجل دولة مثل دي لوبيتال. فعلي الرغم من اعترافه بأهمية الدين في الحفاظ علي النظام العام للدولة، إلا أنه رفض أن يتحول إلى عامل مقوض للاستقرار السياسي. فالصراعات الدينية المحتدمة ستؤدي إلى تقويض وحدة الدولة واستقرارها، ولذلك اقترح بودان فكرة حياد السلطة في مسائل الدين والاعتراف بحق الاختلاف الديني، فعندما يجد الأمير رعاياه منقسمين في أمور الدين، لا ينبغي عليه أن يفرض عليهم الاتفاق. فوظيفة الدين لدي بودان الحفاظ علي نظام الدولة وليس اكتشاف الحقيقة، وإذا حاد عن هذا الدور فلا فائدة مرجوة منه[٣٦].

أكد جون لوك John Locke (١٦٣٢-١٧٠٤) علي ضرورة قبول كل أشكال التدين والإيمان، فالاختلاف في الدين ليس أمرا هاما مادام لا يتعارض مع الأخلاق، كما أشار إلى دور الدين في المجتمع السياسي في غرس الأخلاق المدنية السليمة وأهمها مسئولية الأباء تجاه أبنائهم لكن دون أي تطبيق سياسي للدين. وقد دفعت هذه الفكرة بعض الباحثين للقول بأن لوك استبدل الدين المسيحي بالدين المدني (أوالأخلاقي أو الطبيعي) أو أضفى الطابع المدني علي المسيحية to Civilize Christianity[٣٧]. ميز لوك بين الكنيسة والدولة علي أساس أن لكل منهما دوره الذي لا يجب تجاوزه، فدور الدولة هو الحفاظ علي النظام العام، ودور الكنيسة هو تحقيق الخلاص، و من حق الدولة مراقبة أعمال الكنيسة. علي الرغم من اعتراف لوك بشرعية اختلاف المذاهب الدينية إلا أنه رفض الإلحاد، إذ ميز بين الإيمان الديني والإلحاد مؤكدا علي شرعية كل أشكال الإيمان الديني ما عدا الإلحاد، وذلك لأن الملحدين لا أخلاقيين من وجهة نظره. كما وضع لوك

بذور مبدأ عدم التأكد uncertainty principle أو النسبية بتأكيده علـي أن الديـن الحقيقـي غـير معروف[٣٨]. هذه الفكرة التي استفاض فيها بايل من بعده واعتبرها أحد أساسيات تعزيز التسامح.

كان بايل Pierre Bayle (١٦٤٧-١٧٠٦) فرنسي الأصل بروتستانتي المذهب. وأكد علـى أن هناك اختلافا بين العقل والإيمان، وبالتالي فان مسألة الإجبار علي الإيمان مسـألة لاعقلانيـة لأنها تخلق منافقين وليس مؤمنين حقيقيين. وأن الحل هو العودة للعقل reason ، وأن هـذا ليـس معناه ابتعاد الإنسان عن الله لأن الإنسان هو صورة الله ومن خلال العقل يمكن التمييز بين الحـق والباطل. ونظرا لأن العقل غير معصوم من الخطأ، فلابد من الإقرار بمبدأ عدم التأكد ونسـبية الحقيقة الذي يقود بدوره إلى احترام الآخر المختلف[٣٩].

أما فولتير F.M.De Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨) فقد سعي إلى تحرير الديـن مـن الأبعـاد الميتافيزيقية وحصره في الأخلاق العملية، مؤكدا أن الله لا يهتم بصلوات وتضحيـات الإنسـان ولكن بفضائله. ولذلك رفض فكرة الوحي كمصدر للمعرفة في مقابل تأكيده علي دور العقل فـي هذا الصدد. كما أشار إلى أن تجذر التسامح الديني في المجتمع مرهون بغرس فكرة عدم التـأكد ونسبية الحقيقة[٤٠].

شهد القرن الثامن عشر وماتلاه تحول أساسي في الاهتمام بمفهوم التسامح من مجرد اعتباره أداة أو وسيلة لحل مشكلة ما أو للتغلب علي ظروف سياسية ودينية ما، إلـى شـعار إصلاحـي reforming slogan، بل وقيمة يأمل أي مجتمع في تسييدها. وهذا يعود بلا شك إلى ما ترتب علي الثورة الفرنسية من آثار، فلم يعد الاهتمام بالتسامح بمفرده كافيا، بل لابد من وضعه في إطـار سياق اكثر اتساعا وهو سياق حقوق الإنسان. ومن ناحية أخرى اتسع مجالـه فبعـد أن كـانت الأشياء غير المقبولة والتي يتعين التسامح معها محدودة، أصبحت بحلول القـرن التاسـع عشـر والعشرين لا حصر لها[٤١].

كان ميل من أوائل من وضعوا نواة الاهتمام بالتسامح كقيمة وليس مجرد وسيلة، وبالتـالي حرر المفهوم من استخداماته البراجماتية الصرفة، وذلك عندما أكد أنه لا أحد له الحق فـي قمـع أي عمل أو رأى أو اعتقاد لخطأه الأخلاقي، وأن الطريق للحقيقة هو التسامح، وان التسامح هـو أساس النمو الإنساني والحفاظ علي ثراء التنوع البشري. وقد طور بوبر Popper فيما بعد طـرح ميل بصورة اكثر تبلورا حين قدم ثلاث مقولات تمثل أساس التسامح وهي:

- ربما أكون علي خطأ وأنت علي حق
- من خلال الحديث العقلاني سنستطيع تصحيح بعض أخطائنا
- من الممكن أن نقترب من الحقيقة حتى ولو لم نصل إلى اتفاق[٤٢].

نخلص مما سبق إلى عدد من الملاحظات الهامة :

- لم يولد مفهوم التسامح ويكتمل تطوره دفعة واحدة، ولكنه كان مفهوما علميـا يعـبر عـن ظاهرة اجتماعية، مر بمراحل نمو وتطور وكذلك تعرض - ومازال يتعرض- لانتكاسـات وتراجعات نتيجة عديد من العوامل والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافيـة والفكرية.

- لم يتم تناول موضوع التسامح في بداياته خاصة في القرون من السادس عشر حتى الثامن عشر خارج نطاق الظاهرة الدينية. فقد كان هناك وعي لدي المفكرين والفلاسفة بأهمية الدين في حفظ النظام والقانون وفي تخفيف حدة الصراع الطبقي. وعلى هذا فلم يكن التسامح في نشأته قرين العلمانية، بل ظهرت العلمانية في مرحلة متأخرة عنه.
- تعددت حجج تبرير التسامح، ومثلت كل مجموعة من الحجج مرحلة تقود لمرحلة أرقي منها، ففي البداية تم تبرير التسامح علي أساس ديني، ثم علي أساس المصلحة الوطنية، وأخيرا علي أساس العقل.
- بدأ النظر للتسامح علي أنه أداة أو وسيلة لحل مشكلة، ثم تحول تدريجيا إلى مبدأ أو فضيلة أو قيمة سياسية يرغب أي مجتمع في غرسها وتسييدها كإحدى القيم الأساسية المرغوبة اجتماعيا. أي بدأ الاهتمام براجماتيا وانتهي إلى اهتمام قيمي وبراجماتي معا.
- بدأت مسيرة التسامح بالتسامح الديني مع ولكن مع تطور المجتمع وما طرأ عليه من عمليات تحديث وما صاحبها من تغيرات وآثار سياسية وثقافية وفكرية، اتسع مجال التسامح ليشمل بجانب التسامح الديني كافة أشكال وأنماط الاختلاف الأخرى. ووفقا لراولز فقد أصبح التسامح فيما بعد أحد الروافد التاريخية لليبرالية، كما وسّع الليبراليون من المبدأ ليشمل كل المسائل الخلافية في الحياة الإنسانية(٤٣). ومن ناحية أخرى فقد حدث تعزيز للمفهوم بوضعه في إطار سياق أكثر شمولا وهو سياق قيمة الحرية بكافة أنماطها والمساواة، أي ربطه بالحقوق الإنسانية وليس الفضائل.

وأخيرا يمكن القول أن التسامح بالمعني الواسع تطور من خلال الصراع بين جماعات مختلفة سواء علي أساس طبقي أو ديني أو طائفي أو مهني أو نوعي فيما بينها وفي مواجهة الجماعة الحاكمة. وقد فرض عجز أي جماعة عن تنفيذ إراداتها والاستحواذ علي كل مصادر القوة وتدمير ما يخالفها من جماعات إلى الاعتراف بحقوق الجماعات المختلفة والمتنافسة وذلك بهدف تجنب التمرد والعصيان(٤٤). فالتسامح يجعل من الممكن أن تتعايش الاختلافات أيا كان نمطها معا(٤٥).

الهوامش

[1] عيسي، محمد طلعت، البحث الاجتماعي، مبادئه ومناهجه، القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦١، ص ٢٢٩
[2] مرجع سابق، ص٢٢٩.
وأيضا: ربيع، حامد، نظرية التحليل السياسي، محاضرات ألقيت علي طلبة قسم العلوم السياسية، كليـــة الاقتصـــاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٠-١٩٧١، ص ص ١٩٨-١٩٩
[3] مرجع سابق، ص٢٢٩

[4]Turner, B., State, Religion and Minority Status, A Review Article, Comparative Studies in Society and History, vol.27, no.2, April 1985, p 305
[5] Hyme, A., Euorpe from renaissance to 1815, New York : F.S. Crafts & Co., 1937, p 108
1 King, P., Toleration, New York : St. Martin's Press, 1976, pp 73-76
[6] Hyme , pp 113-114
[7]op. Cit
[8]Ibid, pp 154-156
[9]Fisher, H., A History of Euorpe, London : Eyre & Spottiswoode, 1949, p 579
[10]Ibid., pp 140-143
[11]Bruce,S., A House Divided, Protestantism, Shism and Secularization, London: Routledge, 1990, p7
see also : Fisher, op.cit., pp 132-137
Manning, B., The English People and the English Revolution 1640-1949, New York: Holmes & Meier Publishers, Inc., 1976, pp 163-182
[12]Fisher., op.cit., pp 137-140
[13]Bruce, op.cit., p 7
[14]Ibid., pp 48-73
see also : Bockenford, E., State, Society and Liberty, Studies in Political Theory and Constitutional Law, New York : Berg Publishers Limited, 1991, p 34
[15]Bruce , op.cit., p 73
[16]Ibid., pp 19-26
[17]Ibid, p 73

[18] انظر المزيد عن هذه الإعلانات :
Batra, T., Human Rights, A Critique, New Delhi: Metropolitan Book co., 1979, pp 31-40
وأيضا : الفار، عبد الواحد، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية، القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٩١، ص ص ٢٩-٣٧
[19] البكوش، ناجي، التسامح عماد حقوق الإنسان، المجلة العربيـــة لحقـــوق الإنســـان، الســـنة الثانيـــة، العـــدد ٢، اكتوبر ١٩٩٥، ص ٢٧

[20]Bruce, op. Cit, p73.

[21] راجع المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان :
Brownlie, I., Basic Documents of Human Rights, Oxford : Oxford Univ., press, 1992, p 22

1UN Sunday Brochure, The International Year of Tolerance, Internet, http :// www. peacenet.org/umoun/Sunday.htm Saturday, 08. November 1997
انظر أيضا : رواق عربي، إعلان مبادئ حول التسامح، إبريل ١٩٩٦، ص ص ١٣٠-١٣٢
2 Zaret, D., Religion and the Rise of Liberal Democratic Ideology in 17 th Century England, American Sociological Review, vol.54, no. 2, April 1989, p 166
[24]Lipset, S., The Social Requisites of Democracy Revisited , American Sociological Review, vol. 59, no.1, Feb. 1994, p 5
[25]Greeley, A., Protestant & Catholic, Is the Analogical Imagination Extinct ?, American Sociological Review, vol.54, no.4, August 1989, pp 485-487
[26] Zaret, op.cit., pp 163-165

[27] Ibid., p 174

[28] Ibid

[29] Bryant, op.cit., p 149

[٣٠] بشارة، عزمي، مدخل الي معالجة الديمقراطية وانماط التدين، في مركز دراسات الوحدة العربية، حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية، بيروت : ١٩٩٤ ، ص ص ٥٩-٦٠

[٣١] مرجع سابق، ص ص ٧٣-٨٢

[32] Bockenford, op.cit., pp 33-34

[33] King , op.cit., pp 78-80

[34] Ibid., pp 80-82

[35] Ibid., pp 84-85

[36] Ibid., pp 887

see also : Sabine, G., & Thorson, T., A History of Political Theory, Illinois · Dryden Press, 1973, pp 372-374

[37] McWilliams, W., Civil Religion in the Age of Reason : Thomas Paine on Liberalism, Redeption and Revolution, Social Research, vol.54, no. 3, 1987, pp 452-457

[38] King., op.cit, pp 87-89

[39] Ibid., pp 90-98

[40] Ibid., pp 99-102

[41] Koshechkina, T., From Sufferance to Tolerance, Internet, http: // lucy. Ukc.ac.uk/ csacpub/russian/tanya : html Saturday, 08. November 1997

[42] Ibid

[٤٣] نقلا عن Rawl انظر:

Kymlicka, W., Two Models of Pluralism and Tolerance in Heyd, D., (ed.) , op.cit., p 81

[44] Lipset, S., The Social Requisites ……, op.cit., p 4

[45] Koshechkina, op.cit

المبحث الثاني

التحديث والتسامح

كانت عملية التحديث وما ترتب عليها من تداعيات إحدى المحطات الهامة في مسيرة التسامح خاصة في مراحلها المبكرة. وعلي اعتبار أن التسامح في النهاية ما هو إلا اتجاه نفسي فقد اهتم عديد من الباحثين والعلماء بموضوع المصاحبات السيكولوجية للتحديث.

التسامح ومفهوم الحداثة النفسية

بجانب ما يترتب علي التحديث من آثار اجتماعية وديمغرافية مثل زيادة التحضر وانتشار التعليم وغيرها من آثار، هناك آثار نفسية مثل الميل للفاعلية الشخصية والمرونة العقلية والاتجاه نحو تبني أساليب التخطيط الرشيد[1]. وقد طرح انكلز Alex Inkeles وزميله في دراستهما Becoming Modern مفهوم الحداثة النفسية Psychological Modernity باعتباره يعبر عما يترتب علي عملية التحديث من سمات نفسية حديثة تختلف عن السمات التقليدية. استند كل من انكلز وزميله فيما توصلوا إليه من نتائج إلى دراسة ميدانية أجرياها علي العمال بهدف اكتشاف تأثير حياة المصنع كإحدى مؤسسات الحداثة- علي العمال نفسيا وثقافيا. وقد وقع اختيارهما علي مؤسسة المصنع بفرض أنها مؤسسة بلا جنسية، فالمصنع مصنع في أي مكان. كما أنه غير معني بالمحظورات التي تسيطر علي من يعملون فيه ولا بانتماءاتهم التقليدية والأولية. فضلا عن أنه مؤسسة للتعلم وللتنشئة مثله مثل المدرسة. لم تقتصر عينة انكلز وزميله علي العمال فحسب

بل شملت الفلاحين وذوي الحرف التقليدية، كما راعت أن تمثل العينة مختلف الانتماءات الدينية والإثنية وغيرها من انتماءات تقليدية. وقد تم تطبيق مقياسهما الذي أطلقا عليه مقياس الحداثة النفسية علي عينة قدرها ٦٠٠٠ مفردة من ستة بلدان نامية وهي الأرجنتين والهند وإسرائيل ونيجريا وبنجلاديش وشيلي(٢). وقد أقام كل من انكلز وزميله مقارنة بين السمات التقليدية والسمات الحديثة في سبيل تحديد عناصر مفهوم الحداثة النفسية الذي طرحاه. بينما تتحدد سمات الثقافة التقليدية في الخوف من الجديد ومقاومة التغيير والجمود العقلي والقبول السلبي للقدر والعزلة عن العالم الخارجي والاعتماد علي السلطات التقليدية والاهتمام بالأسرة دون الجماعة الأكبر أي الجماعة السياسية وانحطاط قيم العلم والبحث، فإن مفهوم الحداثة النفسية يشمل عناصر مختلفة تماما وهي :

- الانفتاح علي خبرات جديدة، وبالتالي مزيد من القدرة علي تعلم طرق جديدة لأداء المهام والمسئوليات والمرونة العقلية
- قبول مزيد من التغييرات الاجتماعية التي تطرأ علي المؤسسات والتنظيمات التقليدية، والتوجه نحو المزيد من المشاركة السياسية من قبل قطاعات عديدة من السكان وارتفاع معدلات الحراك المادي والاجتماعي والاعتراف للمرأة بمزيد من الحقوق.
- القدرة علي تكوين مجموعة واسعة من الآراء حول الأوضاع الداخلية والخارجية وعديد من القضايا. وأيضا الوعي بان هناك عديدا من الاتجاهات والآراء المتنوعة، والتوق للحصول علي معلومات جديدة.
- تقدير الوقت والإقرار بأهميته.
- الاعتقاد بالفاعلية والقدرة الإنسانية علي التحكم في البيئة والطبيعة من خلال العلم، وبالتالي البعد عن القدرية في التفكير والسلبية في التصرف.
- التخطيط فيما يتعلق بالمجال الخاص والمجال العام.
- تقدير أهمية المهارات التقنية كأساس لتخصيص القيم والموارد.
- الطموح الشخصي والمهني والتعليمي.
- الاستقلال عن سلطة الشخصيات التقليدية مثل الآباء ورجال الدين لصالح ولاءات ثانوية أخرى.
- الاضطلاع بأدوار هامة في الشئون القومية والمحلية أي الاستعداد للمشاركة السياسية من خلال الانضمام إلي الأحزاب والتنظيمات المجتمعية والتصويت وغيرها من آليات(٣).

وفقا لبنوزيزي يشير مفهوم الحداثة النفسية إلي مجموعة من الاستعدادات الفردية (اتجاهات- قيم- أنماط معرفية - سمات شخصية) تتشكل نتيجة خبرات معينة مثل الإقامة في الحضر والتعليم والتعرض لوسائل الاتصال الجماهيري والعمل في مؤسسات حديثة. ومن ناحية ثانية فإن المفهوم يتسم بكونه سببا ونتيجة في ذات الوقت، ففي مقابل أنه نتاج لعملية التحديث، فهو أيضا يقوم بدور هام في دفع عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية(٤).

يرتبط عديد من عناصر مفهوم الحداثة النفسية السابق الإشارة إليها بالتسامح وقبول الآخر المختلف وجودا وتعاملا، ومن أبرز هذه العناصر الانفتاح علي خبرات جديدة والمرونة العقلية والوعي بأن هناك عديدا من الاتجاهات والآراء المتنوعة، وكذلك الانتماء لروابط اختيارية بدلا

من الانتماءات التقليدية. كل هذه العناصر تيسر من قبول المرء للآخر المختلف معه سواء كان شخصا أو فكرة(٥). وتجدر الإشارة هنا إلى أن تحليل انكلز يقترب من طرح ليبست Lipest، هذا الأخير الذي سبقه بحوالي أربعة عشر عاما، وذلك عندما توصل إلى أن الاتجاهات السلطوية والتعصبية تنتشر في الفئات الأقل تعليما والأكبر سنا وسكان الريف وأعضاء الاقليات المحرومة، والشرائح الاجتماعية المعزولة أو المنعزلة اجتماعيا(٦).

علي الرغم من وجاهة طرح انكلز من بعض الجوانب خاصة فيما يتعلق بإقامة علاقة إيجابية بين بعض عناصر مفهوم الحداثة النفسية والتسامح مع التنوع الإنساني human diversity علي حد تعبيره، خاصة وأن عديدا من هذه العناصر تدخل في إطار ما يطلق عليه محددات التسامح السياسي، غير أن هناك عديدا من الانتقادات والمآخذ التي من الممكن أن تقوض من طرحه منها ما يتعلق بالافتراضات التي انطلق منها وبني علي أساسها دراسته، ومنها ما يتصل بما وصلت إليه عملية التحديث في الدول المتقدمة ذاتها. أما آخرها فيدور حول مدي صلاحية انطباق أو محاولة تطبيق مسارات تجربة التحديث الغربية علي العالم الثالث.

من ناحية أولى، وقع انكلز وزميله في خطأ التعميم المخل عندما افترضا أن المصنع هو المصنع في كل مكان متجاهلين أن هذه المؤسسة ما هي إلا نتاج نمط التطور الرأسمالي السائد الذي يختلف من مكان إلى آخر، بل وتتباين أساسيات نشأته بمعنى هل هو نمط تطور تطورا طبيعيا كما حدث في أوربا أم هو نمط مفروض من الخارج كما حدث في الدول النامية، وبالتالي لم يكن نتاج تطور تاريخي طبيعي. وبلا شك أن اختلاف أساس نشأة مؤسسة المصنع يخلق طبقة عاملة مختلفة أيضا. فقد تزامنت نشأة العمل المأجور في بلدان العالم الثالث مع التغلغل الاستعماري في تلك البلدان، بل كانت نتيجة له في كثير من المناطق. فبعد أن استنفذت الدول الصناعية المتقدمة كل فرص النمو الداخلية اتجهت أنظارها إلى بلدان العالم الثالث علي اعتبار أنها مصدر غني للمواد الخام والثروات المعدنية، وأيضا سوق واسعة لتصريف السلع والمنتجات. كانت هذه المرحلة بمثابة بدايات التطور الرأسمالي في بلدان العالم الثالث(٧).

كان النشاط الاقتصادي السائد في تلك البلدان قبل الحقبة الاستعمارية إما نشاطا زراعيا معيشيا أو نشاطا حرفيا صغيرا متمثلا في طوائف الحرف، وبإدخال نمط الإنتاج الرأسمالي تراجعت هذه الأنماط التقليدية للنشاط الاقتصادي وإن لم تختف، ولذلك تميزت بلدان العالم الثالث بتعايش هذه الأنماط معا مما أدي إلى نشأة طبقة عاملة متعددة الروافد، شكلت العمالة الموسمية المتنقلة بين الريف والحضر والزراعة والصناعة الرافد الأكبر والأساسي فيها(٨). ومن ناحية ثانية كانت طبيعة عملية التصنيع وهدفها مختلفة هي الأخرى، حيث عنيت بالأساس بتطوير صناعات استخراجية لأغراض التصدير أي إقامة اقتصاديات موجهة لخدمة الخارج(٩). ومن ناحية ثالثة تميزت هذه المرحلة بعدم وجود سوق حرة للعمل، إذ كانت الإدارات الاستعمارية تلجأ للقهر لجلب العمالة(١٠). وأخيرا فقد تميزت الطبقة العاملة في تلك البلدان بتصارع الولاءات ما بين أشكال الانتماء والولاء التقليدي والمتمثل في القبيلة والعشيرة والطائفة الحرفية وأشكال الانتماء الجديدة المتمثلة في الطبقة مما أدي إلى تأخر ظهور الوعي الطبقي لديها(١١). والخلاصة أن اختلاف طبيعة تجربة التصنيع في بلدان العالم الثالث عن البلدان الأوربية أدي إلى اختلاف في طبيعة المصنع كمؤسسة، كما أدي إلى اختلاف آخر في طبيعة الطبقة العاملة، وبالتالي من الصعوبة افتراض أن المصنع مؤسسة لها نفس السمات ويسودها نفس المناخ في كل بلدان العالم، وأنه يلعب دورا محوريا في غرس مفهوم الحداثة النفسية.

وعلي صعيد ثان، فان استلهام التجربة الغربية في التحديث وافتراض انطباق مقولاتها علي العالم الثالث مسألة عليها عديد من المآخذ. وضعت الأدبيات المبكرة في نظرية التحديث عددا من الخصائص التي تميز عملية التحديث، أولها أنها عملية معقدة تشمل تغييرات في كل مجالات الحياة والفكر في المجتمع مثل التصنيع والتحضر والتخصص الوظيفي والتعبئة الاجتماعية وارتفاع معدلات التعليم وانتشار وسائل الإعلام وسيادة القيم العلمانية واتساع نطاق المشاركة السياسية ...[١٢]. وثانيها أنها عملية شاملة لكل المجتمعات، فلن تقف عملية التحديث عند الغرب فحسب، بل ستنتقل إلى العالم الثالث أيضا وسيمر هذا العالم بما مرت به المجتمعات الغربية من مراحل، فكل المجتمعات التقليدية ستصبح مجتمعات حديثة أو تسير في طريق الحداثة[١٣]. وثالثها، أنها عملية متواصلة لا يمكن الرجوع عنها، فالمجتمع الذي يحقق معدلات مرتفعة من التحضر والتعليم – علي سبيل المثال – في عقد ما لن يتراجع عما حققه في العقد الذي يليه[١٤].

إن المتأمل لهذه المقولات الثلاث يلحظ أن الفكر التحديثي الغربي في صياغاته المبكرة يربط بشدة بين التحديث والتصنيع، كما أنه يضع المجتمعات التقليدية والحديثة علي طرفي نقيض ويفترض سير عملية التحديث في اتجاه واحد من التقليدية إلى الحداثة.

وتجدر الإشارة إلى أنه بقدر ما فشلت هذه الاطروحات فشلا ذريعا في تفسير مسيرة التغير في العالم الثالث، بقدر ما عجزت أيضا عن تفسير ما يمر به الغرب من تحولات وتغيرات. وقد أدى ذلك إلى ظهور حركة مراجعة فكرية شاملة لمقولات نظرية التحديث، شارك فيها الباحثون الغربيون وباحثون من دول الجنوب علي السواء.

بالنسبة للعالم الثالث، لم تسر تجربة التحديث فيه في نفس مسار التجربة الغربية كما توقع عديد من رواد نظرية التحديث، بل اتسمت بسمات مختلفة نتيجة اختلاف أوضاع بلدان العالم الثالث الثقافية والاجتماعية والتاريخية والاقتصادية والسياسية عن الغرب. هذا فضلا عن تباين تجارب التحديث داخل هذا العالم ذاته، فالعالم الثالث– علي حد تعبير لي Lee – ليس عالما واحدا ولكنه مجموعة عوالم لها من الفلسفات والسياسات والتقاليد والموارد والإمكانات المختلفة ما يجعل استجابتها للتحديث مختلفة هي الأخرى[١٥]. وعلي هذا فإن مسألة إقامة علاقة إيجابية بين التحديث والتسامح في هذا الإطار مسألة محل شك، فمادامت المقدمات مختلفة، فبالتأكيد ستختلف النتائج كما أشرنا عند تفنيد افتراض انكلز عن المصنع. وفي سبيل تأكيد نفس الطرح السابق يتعين الإشارة إلى أن تجربة العالم الثالث في التحديث لم تشهد نفس العلاقة التي توافرت في الغرب بين التحديث والتصنيع، ولذلك ميز بعض الباحثين بين نمطين من التحديث؛ التحديث من الداخل Modernization from within والذي ساد في الغرب والتحديث من الخارج Modernization from without والذي ظهر في العالم الثالث. ففي النمط الأول كان للتحديث الأسبقية علي التصنيع مما مهد الطريق للدخول في عصر التصنيع بخلق القوي الاجتماعية الفاعلة في هذا الصدد المتمثلة في البرجوازية الوطنية. بينما في النمط الثاني حدث العكس فقد سبق التصنيع التحديث وبالتالي لم تتوفر له الشروط الممهدة. ومن ناحية أخرى، ففي مقابل اختفاء الفاعل الأجنبي في النمط الأول وحدوث التطور بصورة تدريجية وطبيعية داخل المجتمع، فإن النمط الثاني شهد اختراقا أجنبيا وكسرا مفاجئا للماضي علي يد هذا الأجنبي[١٦]. يري إبراهيم أن التركة الاستعمارية التي ورثتها بلدان الشرق الأوسط أعاقت وشوهت التحول من التقليدية tradtionalism إلى الحداثة modernity ، وقد أدى ذلك إلى نشوب الصراعات المسلحة الدموية فيما بين هذه البلدان وداخلها[١٧]. وقد كانت هذه النقطة محل اهتمام بعض الباحثين من دول الجنوب، فعلي سبيل المثال ركز طيبي علي ارتباط تجربة التحديث في العالم الثالث بالتجربة الاستعمارية مما أدى إلى تسميم المناخ

الملائم لعمليات التثاقف وتبادل المعارف بين الثقافات التي تعرضت للغزو والثقافات الغازية[١٨]. وعلي نفس المنوال كان تقييم سبانج لتجربة التحديث في العالم الثالث إذ لخص المشكلة في أن الاستعمار كان النموذج والعدو في آن واحد، كما أن انبهار العقول العربية بنموذج التنمية الغربي قاد إلى عملية تحديث خالية من التهيؤ وكان الثمن المدفوع تفسخ المؤسسات التي أسهمت في هذا التحديث وما ترتب علي ذلك من فقدان الهوية وتصاعد الاتجاهات التعصبية، فالجماعات المهددة في هويتها مماثلة للفرد المهدد في حياته، غريزة حب البقاء الجماعي لديها تبرر الاستعانة بجميع السبل للدفاع عن نفسها ومن هذه السبل التقوقع حول الذات والتعصب[١٩]. ويضيف طيبي إن أساس أي عملية تحديث وجود المجتمع الصناعي، وأن الفجوة بين الشمال والجنوب ليست صناعية وتكنولوجية فحسب، ولكنها أيضا سوسيوثقافية. وكلما تعمقت هذه الفجوة التكنولوجية كلما زادت حدة الفجوة السوسيوثقافية وتحولت من مجرد فجوة إلى صراع بين الثقافات الصناعية وغير الصناعية، والنتيجة انتشار حركات تسييس الدين وحركات الاحتجاج والثقافات المضادة في العالم الثالث، ويصبح والتي هدفت إلى استعادة الأوضاع ما قبل الاستعمارية، علي سبيل المثال استعادة الاقتصاد الزراعي في أفريقيا وإقامة النظام الإسلامي في العالم الإسلامي[٢٠].

وعلي صعيد آخر، حتي في إطار نجاح تجربة التحديث المادي نجاحا باهرا في عديد من البلدان الآسيوية، فإنه لم يواكبها انتشار الحداثة النفسية وما تتضمنه من المرونة العقلية وغيرها من العناصر ذات الارتباط بالتسامح. وابرز دليل علي ذلك التجربة الآسيوية في التنمية، فبفضل الثقافة الكونفوشسية التي تؤكد علي العمل الشاق حققت التجربة الآسيوية معدلات نمو عالية، ولكن في إطار مركزية سياسية شديدة وعلاقات سلطوية صارمة في معظم مجالات الحياة[٢١].

بناء علي ما سبق فإن عملية الربط الميكانيكي بين التحديث والتسامح كأحد مقومات مفهوم الحداثة النفسية مسألة محل شك كبير. فلكل حالة خصوصيتها النابعة مما يسودها من متغيرات وظروف.

وعودة مرة أخرى للمقولة الكلاسيكية الثانية لنظرية التحديث وهي ثنائية الحداثة-التقليدية، دحض عديد من الباحثين هذه المقولة لتناقضها مع الواقع، فالواقع المعاش لا يعرف مثل هذه الثنائيات، إذ تتواجد وتتعايش القيم التقليدية والحديثة معا في أي مجتمع. كما أن المجتمعات التقليدية لا يمكن اعتبارها مجتمعات سكونية ورافضة للتغيير تماما. يرفض جيدنز Giddens فكرة سكونية التقاليد، فكل جيل يضيف إلى ما سبقه بل ويغير فيما ورث، وبالتالي ليس صحيحا أن الثقافات التقليدية تقاوم التغيير. فكافة الثقافات تشهد تغييرات في الممارسات الاجتماعية السائدة فيها في ضوء الاكتشافات الجديدة، وعلي هذا فالحداثة في النهاية هي مزيج من التغيير ونقيضه[٢٢]. كما يري بندكس Reinhard Bendix أنه يمكن التعايش بين القيم والممارسات التقليدية والحديثة، فليس هناك تناقض مطلق، وبالتالي لا يمكن اعتبار المؤسسات والممارسات التقليدية معوقا للتحديث مادام هناك قدرة لدي أعضاء المجتمع علي التكيف الإيديولوجي والنفسي مع التغير[٢٣].

وعلي نفس المنوال أشار دوب Doob في دراسته Becoming more civilized إلى أن رغبة الفرد وقدرته علي تعلم وتبني قيم حديثة تعتمد علي ما تحققه له هذه القيم من منافع وفوائد. فتغير الفرد يعتمد علي حسم الصراع بين مزايا ومساوئ القيم التقليدية والحديثة.

إن ما سبق لا ينفي إمكانية وجود التسامح في ظل ثقافات تجمع بين الحداثة والتقليدية. كما لا يعني أن كل الثقافات التقليدية غير متسامحة. فقد تكون الثقافة التقليدية والشعبية معينا للتسامح. توصل عويس – وهو أحد المهتمين بدراسة الثقافة الشعبية في مصر – من خلال دراسته لحي

بولاق إلى أن التسامح متجذر في التراث الثقافي المصري في المعني والممارسة العملية علي مر التاريخ منذ عهد الفراعنة حتي العصر الحديث. وعلي الرغم من وقوع أسر هذه النتيجة في خطأ التعميم الشديد خاصة علي مستوي العنصر الزمني، فأنها مؤشر أو دليل جزئي علي إمكانات وجود التسامح في ظل الثقافات الشعبية. وتجدر الإشارة إلى أن عويس قد عرف التسامح في إطار دراسته هذه بأنه ميل أو موقف اجتماعي يعترف بحق الآخرين في تباين السلوك والرأي[٢٤].

لا تقتصر إشكالية العلاقة بين التحديث والتسامح علي العالم الثالث فقط، بل تبرز أيضا في الغرب، فبجانب الوجه المضئ للحداثة هناك، وجه مظلم يتمثل في المشاكل الاجتماعية الناتجة عن التقدم الاجتماعي مثل الازدحام والتلوث وغيرها من مشاكل. أما ما يتعلق منها بالجوانب النفسية فيدور حول الشعور بالوحدة والاغتراب وما ينتج عن ذلك من ارتفاع معدلات الجريمة والانتحار وغيرها من جوانب الخلل النفسي والاجتماعي. وربما يكون تطوير مقولة فروم عن العلاقة بين التحديث والشعور بالاغتراب ملائما في هذا الصدد. أليس من الممكن أن يكون هذا الإحساس المتنامي بالاغتراب والوحدة والخوف سببا للبحث عن ملجأ آخر للأمان مثل الدين أو الانتماء لإحدى الجماعات التي تتبني ثقافة فرعية مضادة ومتقوقعة حول ذاتها ومتعصبة تجاه الآخرين. وفي هذه الحالة فإن التحديث يؤدي إلى التعصب وليس التسامح. أن ما يسود المجتمعات الغربية من ظواهر يؤكد هذا الطرح بصورة أو بأخرى. فالعلمانية – وهي أحد المصاحبات الأساسية للتحديث – تتعرض لتحديات ضخمة أبرزها ظاهرة الإحياء الديني أو التحول النسبي نحو الدين[٢٥]. وقد توصلت إحدى الدراسات الامبريقية إلى تصاعد الاتجاهات الدينية في أوساط المجتمع الأمريكي استنادا إلى عدة مؤشرات مثل بناء الكنائس وانتشار الكتب الدينية والتبرعات الدينية وحضور الكنيسة والدرجات العلمية الممنوحة في مجال اللاهوت والدراسات الدينية[٢٦]. ومن ناحية أخرى، فقد أظهر المسح الأوربي للقيم European Value Survey Data أنه رغم تدهور الشكل التنظيمي والمؤسسي للدين والمتمثل في الكنيسة فمازال هناك تدين في القارة الأوربية[٢٧].

لا يقتصر الأمر علي ما تتعرض له العلمانية – كأحد مصاحبات التحديث– من انتكاسات في الغرب، بل تتعرض عديد من المصاحبات الأخرى لانتقادات حادة بسبب دورها في تسييد قيم التعصب والتماثل. فعلي سبيل المثال يشير هيردر John Herder إلى أن المجتمع الحديث يحقر من قيمة الفرد، فالعقلانية التي يفرضها هذا المجتمع تدمر الرومانسية التي في ظلها يستطيع المرء أن يكون خلاقا. فالقيم التي تسود المجتمع الصناعي مثل التماثل uniformity والطاعة تجعل حياة الإنسان مثل الترس في الآلة الصناعية والاجتماعية علي السواء[٢٨] مما يخلق بيئة دافعة للمجاراة والتعصب بالتبعية.

وعلي نفس المنوال يأتي النقد الموجه لانتشار وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري والتي أصبحت تحتكر الحياة الثقافية والفكرية وتدفع نحو التماثل والمجاراة الثقافية cultural uniformity and conformity علي حد تعبير كومر Kumar مما يخلق المجتمع الجماهيري وآثاره التي تتمثل في صعود الاتجاهات الشمولية وضمور التعددية والتنوع الذي كان يفخر به المجتمع الليبرالي[٢٩].

نقد مفهوم التسامح

لا تقتصر التحديات التي تواجه مفهوم التسامح السياسي علي ما سبق الإشارة إليه، بل هناك بعض الانتقادات التي يتعرض لها المفهوم علي أساس انه لم يعد يواكب التغيرات الحادثة في المجتمعات الغربية سواء الأوربية أو الأمريكية. فهذه المجتمعات أصبحت تعاني من ظواهر اجتماعية وسياسية تدل علي انتشار الاتجاهات التعصبية بل والسعي لقمع أو استبعاد عديد من الاختلافات. ومن أبرز الأمثلة تصاعد الاتجاهات التمييزية في الغرب سواء علي أساس العنصر أو الدين أو النوع، وظهور النازية الجديدة، والتمييز الذي يعاني منه السود وعديد من الاقليات الأخرى في المجتمع الأمريكي، خاصة ذوي الأصول الأسيوية والأسبانية والذي يلقي بظلال واسعة من الشك علي المقولة المستقرة هناك عن نجاح المجتمع الأمريكي في أن يكون بوتقة صهر لكل الاختلافاتmelting pot ، رغم ما تنطوي عليه هذه الصياغة ذاتها من دلالات استبعاد الاخر المختلف ونفيه(٣٠).

تستدعي هذه التغييرات إعادة النظر في مفهوم التسامح، فوفقا للنموذج الليبرالي، هناك مبدأ أخلاقي أساسي ينبغي أن يسود المجتمعات الليبرالية وهو أن كل فرد سيد تفضيلاته واختياراته وما يعنيه ذلك من امتناع أي فرد عن التدخل في شئون الأخرين (الوجه السلبي للمبدأ) مقابل تمتعه بالاستقلال الشخصي (الوجه الإيجابي للمبدأ)(٣١). وعلي هذا فمجال التسامح هو المجال الفردي فحسب استنادا إلى الأسس الفلسفية الكلاسيكية للنموذج الليبرالي والتي شيدها لوك وميل وميلتون وغيرهم والتي تتحدد في ثلاثة أسس؛ الفردية والعقلانية والنظرة التفاؤلية للتاريخ historical optimism(٣٢). لم يعد التسامح المستند لهذا المبدأ بأسسه الفلسفية والفكرية قادرا علي التعامل مع الواقع المتغير والذي يشهد ظهور عديد من الجماعات أو بمعني أدق الهويات الجماعية. فالتسامح بصياغته الليبرالية الكلاسيكية عاجزا عن/أو رافضا الاعتراف بحقوق هذه الهويات الجماعية خاصة إذا كانت تمثل أقليات أو تطرح أفكارا مختلفة عن السياق الثقافي والمجتمعي السائد بصفة عامة. وفي المقابل فإن هذه الجماعات تري أنه لم يعد كافيا اليوم مجرد الاعتراف القانوني بالحقوق المتساوية والمواطنة والذي يكفل حماية الفرد من القمع المادي، بل لابد من توفير مناخ موات يسمح بازدهار هذه الهويات الجماعية، وهذا ما يرفضه النموذج الليبرالي خشية من غزو الولاءات الجماعية – والتي قد تكون أولية في بعض الأحيان – للمجال العام، ثم تحول هذه الولاءات إلى صراعات بين مختلف الجماعات والثقافات وانتقالها تدريجيا إلى ساحة الصراع السياسي، مما يؤدي في النهاية إلى تقويض النموذج الليبرالي ذاته(٣٣).

علي نفس المنوال يطرح هارل Harel نفس الفكرة بصورة اكثر تفصيلا عندما يذكر تحديين يواجهان مفهوم التسامح السياسي في الغرب ويكشفان نقائص النظرية الليبرالية التقليدية التي تدافع عن التسامح علي أسس فردية صرفة؛ الأول من قبل الاقليات الدينية والإثنية والتي تتبنى رؤي متعصبة وتنتهج ممارسات متعصبة وتطالب بالسماح لها أو الإقرار بحقها في نشر أفكارها والدفاع عن ممارساتها في المجتمع. وقد أطلق علي هذا النمط من الجماعات exclusionary interests of individuals ، أما التحدي الثاني فيتمثل في الجماعات (خاصة النسوية) والاقليات التي تطالب بمنع كل أشكال الحديث والممارسة التي تهدد اندماجهم الكامل في المجتمع وهو ما أطلق عليه هارل individuals inclusionary interests of(٣٤). ومن هذا المنظور طرح تندر ضرورة تطوير مفهوم التسامح السياسي كي يتلاءم مع الواقع ويكون اكثر اهتماما بعنصر الجماعة وذلك في إطار تطوير النموذج الليبرالي ذاته(٣٥).

ومن ناحية أخرى فقد عبر كوتز Kautz عما آلـ إليه النموذج الليبرالي من تهافت وضعف أدى إلى مزيد من التعصب بقوله إن هذا النموذج تحول إلي كابوس ليبرالي، فلم يعد الأسلوب الليبرالي للحياة هو الممارسة الفخورة للحرية، لكنه أصبح إسرافا غليظا، إرضاء للذات دون

اعتبار للآخرين، ودوجماتية غربية، بل وأصبح البشر ميالين بصورة اكبر للتعصب والسيطرة والتحيز. فضلا عن بروز جماعات وطوائف ذات استجابة لاعقلانية ودوجماتية ضد التنوع[٣٦].

نخلص مما سبق، إلى أن مفهوم التسامح السياسي لم يكن مفهوما سكونيا ولا مستقرا في موطنه، بل تعرض ومازال يتعرض لعديد من التغيرات والتطورات وكذلك المراجعات النقدية الهامة بهدف تطويره بما يلائم الواقع المتغير. وإن كان غير ذلك لما ظهرت مئات الدراسات الامبريقية عن التسامح والتعصب السياسي في الغرب.

الخلاصة

لا يعني ما سبق من مناقشات عن العلاقة بين التحديث والتسامح نقض افتراض أي علاقة إيجابية بين التسامح والتحديث، فعديد من محددات التسامح ما هي إلا نتاج عملية التحديث، وما يصاحبها من تغيرات، ولكن يعني رفض الربط الميكانيكي بين التسامح والتحديث وبالتالي التسامح والليبرالية الغربية أو العلمانية ... وما يترتب علي ذلك من الدفع دوما بالخصوصية لرفض مفاهيم تأتي من أطر وسياقات تاريخية وثقافية مختلفة، وكان نشأتها في إطار هذه السياقات ينطوي علي استقرارها وثباتها الأبدي فيها وعدم تعرضها إلى أي تغيرات أو انتكاسات أو حتي مراجعات نقدية. إن هذا المنطق في التفكير يؤدي إلى إهمال وتجاهل قيم ذات أهمية عملية شديدة للغاية مثل التسامح، هذه القيم التي اعتبرها عديد من الباحثين كفيلة بالجمع بين النقيضين التنوع والوحدة في إطار وحدة المجتمع، وعلي حد تعبير بيزاني التسامح هو رعاية التنوع من خلال الوعي بالوحدة والسعي من أجلها[٣٧]. وفي نفس الوقت أشار ويليامز إلى أنها بقدر ما هي قيمة ضرورية بقدر ما هي صعبة وتكاد تكون مستحيلة[٣٨].

وبنفس المنطق - مادام الربط الميكانيكي بين التحديث والتسامح ربطا معيبا - فإن رفض تشييد علاقة بين التسامح والسياقات الثقافية المختلفة أيا كانت تقليدية أو حديثة أو تجمع بين الاثنين تجاوز لا محل له.

علي الرغم من أن المفهوم مثله مثل أي مفهوم نتاج تطور تاريخي معين، فإن هذا لا يعني ثباته واستقراره وسرمديته عبر الزمن، فقد يتغير مضمونه بصورة أو بأخرى بالحذف أو الإضافة ، لكن في إطار لب جوهري وأصيل، وتري الباحثة أن الخصوصية الحضارية لمفهوم التسامح السياسي لا تعني أنه غير صالح بمعناها الجوهري والأصيل وهو الحق في الاختلاف وإمكانية التعايش السلمي بين الاختلافات في المجتمع الواحد للتطبيق علي سياقات حضارية غير الذي نشا فيها مادام هناك سمات مشتركة تجمع كل المجتمعات سواء بحكم وحدة الإنسانية أو التفاعل الحضاري أو الضرورات المصلحية وأبرزها الحفاظ علي وحدة المجتمع مع الإقرار بما فيه من تنوع وتعدد. وربما كان راؤول RAWL محقا عندما قال أن التسامح ليس فقط حلا تاريخيا للحروب الدينية في أوربا ولكنه أيضا مبدأ سياسي صالح لأي ظرف اجتماعي يتسم بتنوع المذاهب وتعدد المفاهيم المطروحة للصالح العام داخل المجتمع[٣٩]. ومن ناحية ثانية فإن ما يشهده عالم اليوم سواء في البلدان المتقدمة أو البلدان النامية من تعدد أشكال الحياة الاجتماعية وصراعات القيم حول عديد من القضايا وبروز ظاهرة الانشقاق الاجتماعي وعجز المفاهيم التقليدية للاندماج الاجتماعي عن التكيف مع الظروف الجديدة يفرض مزيد من الاهتمام بمفهوم التسامح السياسي[٤٠] وذلك في إطار رؤية نقدية واضحة. وأخيرا التأكيد علي أن مسيرة التسامح ليست مسيرة خطية ولكنها مثلما تتعرض لتقدم وازدهار فانها تتعرض أيضا لانتكاسات وتراجعات مما يفرض دوما السعي لتطوير المفهوم كي يتلاءم مع الواقع المتغير.

الهوامش

[1]Banuazizi, A., Social Psychological Approaches to Political Development in Weinner, M., & Huntington, S., Understanding Political Development, Boston : Little Brown and Company, 1987, p 282.
[2]Inkeles, A., & Smith, D., Becoming Modern, Individual Change in Six Developing Countries, Cambridge : Harvard Univ. Press, 1974, p 5-14

[3]Ibid., pp 19-23 and pp 289-290
[4]Banuazizi, op.cit., p 288
[5]Inkeles, op.cit., p 4
[6]Lipset, Political Man ……, op.cit., pp 97-130
[٧] رومان، هويدا عدلي، العمال والسياسة، القاهرة : كتاب الأهالي رقم (٤٥)، ١٩٩٣، ص ٥٢
[8]see in details :
- Cohen,R., & Gutkind, P., (ed.), Peasants and Proletarians, The Struggle of Third World Workers, London : Hutchinson & Co. Publishers Ltd., 1979.
- Gutkind, P., & Cohen, R., African Labor History, London : Sage Publications, 1978,
[9]Waterman, P., Workers in the Third World, Monthly Review, vol.29, no.4, sept. 1977, pp 50-51
[10]Munslow, B., & Finch, H., (ed.), Proletarianisation in the Third World, Studies in the Creation of Labor Force Under Dependent Capitalism , London ; Croom Helm, 1984, p 2
[١١]

[12]Singh, V., Comparative Methodological Approaches in the Study of Modernization, in Attir, M., & holzer, B., (ed.), Directions of Change, Modernization Theory : Research and Realities, Boulder : Westview Press, 1981, pp 41-42
[13]Smith, B. Understanding third world politics theories of Political change and development: Indiana: Bloomington Univ- Prern, 1996, pp 61- 70.
[14]Ibid., pp 36-37
[15]Lee,R., Modernity / Postmodernity in the Third World, Current Sociology, vol.42, no.2, Summer 1994, p 39
[١٦] انظر المزيد عن هذه النقطة وكذلك عن اثر التحديث من الخارج علي المجتمعات التقليدية :
Kautsky, J., The Political Consequences of Modernization, New York : Robert E. Krieger Publishing Company, 1980, pp 44-64 and pp 75-137
[17]Ibrahim, S., Why Nonviolent Political Struggle in the Middle East, in Crow, R., et al., Arab Nonviolent Political Struggle In the Middle East, London : Lynne Rienner Publishers, 1990, p 3.
[18]Tibi, B., Islam and the Cultural Accommodation of Social Change, Boulder : Westview Press 1991, p 181
[١٩] سبانج، أ.م.، الثقافة والدين والتسامح، الحوار البناء للإنسان، في وهبة (محرر)، التسامح الثقافي، أبحاث المؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية ٢١-٢٤ نوفمبر ١٩٨١، القاهرة: مكتبة الانجلو، ١٩٨٧، ص ١٥٠

[20]Tibi, op.cit., p 183
[21]Lee, op.cit., p 39
[22]Giddens, A., The Consequences of Modernity, Stanford : Stanford Univ. Press, 1990, pp 38-39
[23]Goldthorpe, J., The Sociology of Third World, Disparity & Development, London: Cambridge Univ. Press, 1984, pp 229-230
[٢٤] عويس، سيد، التسامح الثقافي في مجتمع حضري مصري، في وهبة، مراد، التسامح الثقافي، مرجع سابق، ص ص ٢١-٢٨
[٢٥] انظر المزيد عن الظاهرة الأصولية في الغرب :

Haring, S., Representing Fundamentalism : The Problem of The Repugnant Cultural Other, Social Research, vol. 18, Summer 1991

[26]Wuthnow, R., Recent Patterns of Secularization, A Problem of Generations, American Sociological Review, vol. 41, no. 5, October 1976, pp 853-863

[27]Giorgi, L., Religious Involvement in a Secularized Society, Am Empirical Confirmation of Martin's General Theory of Secularization, The British Journal of Sociology, vol. 43, no.4, December 1992, pp 652-654

[28]Koch, A., Rationality, Romamticism and the Individual, Max Weber's "Modernism" and the Confrontation with Modernity, Canadian Journal of Political Science, vol. XXVI, no. 1, March 1993, p 127

[29]Kumar, K., The Rise of Modern Society, Aspects of the Social and Political Development of the West, Oxford : Basil Blackwell Ltd., 1988, pp 3-25

[٣٠] انظر المزيد :

Galeotti, A., Citizenship & Equality, The Place for Toleration, Political Theory, Nov. 1993, pp 585-588.

وايضا

Shwarz, B., The Diversity Myth, Internet, http://www. The atlantic. Com/atlantic/election/connection/foreign/divers: htm Saturday, 08, pp 1-11

[31]Galeotti, op.cit., p 588

[32]Tinder, G., Tolerance and Community, (Book Review), Internet, http://www. System. Missouri. Edu/upress/fall 1995/ tinder.htm Saturday, 08, November, 1997

[33]Galeotti, op.cit., pp 588-600

[34]Harel, A., The Boundaries of Justifiable Tolerance, A Liberal Perspective, in Heyd, op.cit., pp 114-123

[35]Tinder, op.cit

[36]Kautz, S., Liberalism and the Idea of Toleration, American Journal of Political Science, vol. 73, no. 2, May 1993, pp 614-618

[٣٧] بيزاني، ادجار، في مواجهة عدم التسامح، اليونسكو، مرجع سابق، ص ص ٣٤-٣٥

[38]Williams, B., Toleration : An Impossible Virtue, in Heyd, op.cit., pp 18-27

[٣٩] نقلا عن Rawl

McClure, K., Difference, Diversity and Limits of Toleration, Political Theory, Aug. 1990, pp 363-364

[40]Grudmann, R., & Mantziaris, G., Fundamentalists Intolerance or Civil Disobedience, Strange Loops in Liberal Theory, Political Theory, Nov. 1991, p 572

المبحث الثالث

التسامح السياسي علي خريطة الثقافة السياسية المصرية من منظور تاريخي

رغم الاهتمام المكثف والمتنامي الذي يوليه الباحثون وعلماء السياسة العرب والمصريون لقضية الديمقراطية في الوطن العربي من منظورات مختلفة سواء كانت الثقافة السياسية أو حقوق الإنسان أو العلاقة بالدولة والمجتمع المدني. فإن مفهوم التسامح السياسي أو الحق في الاختلاف كأحد المقومات الثقافية الأساسية للديمقراطية والمجتمع المدني لم يحظ بمثل هذا الاهتمام. ومن المؤكد أن هناك من الأسباب ما يبرر ذلك. فمفهوم التسامح السياسي نشأ في ظل ظروف تاريخية مغايرة تماما – الحروب الدينية الأوروبية – لما مر به التاريخ العربي. وبالتالي لم يتم طرح المفهوم بنفس مدلول نشأته في الغرب[1] وهذه أول مصادر صعوبة البحث في هذه المسألة. فمن العسير تخصيص محور للنشأة التاريخية للتسامح السياسي في الثقافة السياسية المصرية مثلما حدث في المبحث الأول. بيد أن هذه الصعوبة علي مسار آخر تدفعنا إلى السعي نحو إيجاد مخرج منها إما من خلال البحث عن المفاهيم اللصيقة بمفهوم التسامح السياسي في الثقافة العربية والمصرية مثل مفهوم الديمقراطية والتعددية السياسية والحق في الاختلاف وحريات الرأي والاعتقاد والتعبير، أو البحث عن المدلول الخاص بالتسامح أو الحق في الاختلاف في إطار هذه الثقافة، وذلك بهدف إما الاستدلال علي المفهوم انتقالا من العام إلى الخاص أو استنباط بعض الأفكار المرتبطة به والمعبرة عنه أو عن نقيضه من واقع الخبرة التاريخية.

أما التفسير الثاني لندرة الاهتمام بمفهوم التسامح السياسي فهو الدفع بأنه مفهوم غربي النشأة ولا مجال للاهتمام به من قبل أنصار الخصوصية الثقافية المتشددين في مجال العلوم الاجتماعية. هناك – فضلا عن ذلك– صعوبة أخرى تكتنف البحث عن جذور المفهوم في الخبرة التاريخية

الثقافية المصرية وهي تعدد الروافد الثقافية سواء المتعلقة بحقب تاريخيـــة معينـــة أو المرتبطـة بعناصر موضوعية مثل الإطار التاريخي بكافة جوانبـــه الاقتصاديـــة والاجتماعيـــة والسياســية والثقافية والإطار الجغرافي. وبلا شك فإن الثقل النسبي لكل رافد من هذه الروافــد يختلــف مــن مرحلة تاريخية إلى أخرى ولدي قطاعات معينة من المجتمع دون أخرى، فضلا عـــن التداخـل وصعوبة الفصل أو التمييز بين تأثيرات هذه الروافد مجتمعة.

وعلي هذا فإن التحليل في هذا المبحث سوف يسير علي عدة مستويات متداخلة ومتشــابكة. المستوي الأول سوف يعتني بالبحث عن مفهوم الحق في الاختلاف في إطار الخــبرة التاريخيـة الإسلامية والتركيز علي مدلوله وحدوده وإشكالياته في إطار هذه الخبرة بالتحديد. وفـــي نفـس الوقت البحث عن مفهوم التسامح السياسي من خلال المفاهيم اللصيقة به مثل مفهوم الديمقراطيـــة والتعددية السياسية وغيرها من مفاهيم، وذلك علي صعيد الفكر السياسي الإسلامي.

أما المستوي الثاني فسيولي أهمية إلى مناحي تفسيرية أخـــرى مثـل الاقتصـــاد السياســي والتحليل الاجتماعي، مع الإقرار أيضا أنها تقع في إطار التفسيرات التاريخية بـــالمعني الشـامل. يهتم المستوي الثالث من التحليل بالمزاوجة بين الأفكار والوقـــائع التاريخيـــة. فنـــدرة الوقـــائع التاريخية تدفع إلى اللجوء إلى الأفكار والرؤي المطروحة باعتبارها تعكس هذا الواقع من ناحيـــة، وتطرح رؤية نقدية معينة له من ناحية ثانية. كما أنها تقدم صورة توضح الفجـــوة بيـــن الفكـر والممارسة من ناحية ثالثة. أما المستوي الرابع والأخير فيسعي إلى المقارنـــــة بيـــن التفســيرات العربية والغربية الخاصة بإشكاليات الديمقراطية والتسامح في الثقافة العربية والمصرية من خـلال منظور نقدي.

الحق في الاختلاف في إطار الخبرة التاريخية الإسلامية

علي مستوي الحركة السياسية:

فرض غياب مفهوم التسامح من الخبرة التاريخية الإسلامية بمنطوقه البحـــث عـــن مفـــاهيم أخرى مشابهة تدل عليه مثل مفاهيم الاختلاف – المعارضة، وكذلك البحث عن الســـياقات التـــي نشأت فيها هذه المفاهيم.

وفقا للعوا ظهرت بدايات الاختلاف في أواخر عهد عثمان بن عفان عندما بدأت تظهر الفرق السياسية نتيجة توسع الدولة الإسلامية وشمولها عديدا من الأجناس والأقوام. وكان هناك أربعـــة آراء تعبر عن هذه الفرق في عهد عثمان وهي المطالبة بعزل الولاة ومناقشة حـــق قريـــش فـــي الخلافة والولاية، وآراء أبى ذر في سياسة المال وآراء عبد الله بن سبأ في تفضيل علي بن أبـــي طالب(٢). وهناك وجهة نظر أخرى يرجع أنصارها بدايات ظهور الاختلاف إلى ما حـــدث فـــي اجتماع السقيفة حول من يخلف الرسول (ص) والذي برز فيه الانقسام بين الأنصار والمـــهاجرين، وتم حسمه لصالح الأخيرين(٣).

اتفق عديد من المهتمين بالفكر والتاريخ الإسلامي علي أن الاختلاف حول مسألة الخلافـــة أو الإمامة كان السبب الرئيسي لظهور الفرق في الإسلام(٤). فقد كان عدم الاتفاق بين المسلمين علـــي خلافة علي بن أبى طالب بالأساس أحد الأسباب الرئيسية التي دفعت إلى نشأة مزيد مـــن الفـــرق

الإسلامية، إذ ظهرت الخوارج والشيعة ومن بعدهم المعتزلة، بل وتفرقت كل فرقة إلى عديد من الفرق الأخرى وفقا للعوا [٥]. يحدد مراد أقدم واكبر الفرق التي سادت الحياة الدينية والفكرية منذ القرن الأول الهجري حتى أواخر القرن الخامس الهجري في سبع فرق وهم الشيعة؛ والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية والإشاعرة والماتريدية[٦]. يحلل العوا فكر الخوارج وموقفهم من الاختلاف إذ يقول " وكان مبدأ الخوارج لا حكم إلا لله بمعني أن كل فئة تري نفسها قيمة علي حكم الله في الصغيرة والكبيرة فتسعي إلى تنفيذه فتتفرق الجماعة ويقتل بعضها بعضا. ويكفي لبيان مدي مساندة هذا الشعار للفوضي أو تسببه لها أنه بجانب ما ارتكبه الخوارج بناء عليه من مظالم أدى إلى تفرق الخوارج بأنفسهم إلى أكثر من عشرين فرقة وذلك أنه مادام لا حكم إلا لله علي النحو الذي فهمه الخوارج، ومادام الناس بطبيعتهم لن يتفقوا دائما علي قبول فهم معين في كل مسألة تعرض للنقاش أو يعرض فيها الخلاف، فان اختلاف الرأي سوف يعتبر دائما خروجا علي حكم الله أو كفرا به ولن يبقي ثمة مجال لتباين الآراء إلا إذا صحبه دائما تقاتل أصحاب الآراء المتباينة، إذ يري كل منهم انه إنما يسعي لإقرار حكم الله في الأرض ....."[٧].

يضيف عمارة سببا آخر أدى لظهور هذه الفرق وهو الفساد والجور. فقد كان الفساد من اكثر العوامل التي أدت إلى الاختلاف والانقسام في عهد عثمان بن عفان، إذ شهد المجتمع الإسلامي عديدا من التغييرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية التي بدلت واقع المجتمع وحال قياداته، خاصة بعد التوسع الكبير للدولة الإسلامية، فلم يعد الولاة يحاسبون كما كان أيام عمر بن الخطاب، ولم يعد نموذج الخليفة الفقير موجودا، ولذا لم يجد هؤلاء الرافضون صعوبة أو حرجا في الدعوة إلى سلوك سبيل الثورة لتغيير هذا الواقع الجديد[٨]. وهكذا وضع عمارة ظاهرة نشأة الفرق الإسلامية في إطار اكثر اتساعا وهو إطار الحركات الاجتماعية والسياسية التي ظهرت نتيجة تناقضات اجتماعية واقتصادية معينة.

وعن تأثير هذه الحركات والفرق السياسية علي جموع المسلمين يري العوا أن هذه الفرق بمختلف أنواعها لم توزع المسلمين فيما بينها فتفرقهم شيعا وأحزابا متناحرة ومتنافرة. فقد بقي جمهور المسلمين والغالب من فقهائهم وعلمائهم يمثلون السواد الأعظم أو الجماعة أو أهل السنة -كما أطلق عليهم فيما بعد- يبتعدون عن الغلو في كل شئ ويفضلون الاعتدال في الرأي والعمل[٩].

وعن مردود هذه الحركات وما أسفرت عنه من آثار تتعلق بتطوير الممارسة السياسية في المجتمعات الإسلامية وكذلك عن جدلية التفاعل بينها وبين السلطة الحاكمة، يري أحمد أن متابعة التطور التاريخي لهذه الحركات يكشف أن تاريخها ما هو إلا تاريخ الاحباطات المتكررة، وإنها عانت من كل صنوف الاضطهاد والتنكيل من قبل السلطة الحاكمة مما جعلها تتسم بالحدة والاستقطاب وتفتقد روح التسامح وقبول الآخر[١٠].

وعلي نفس المنوال تري عبد الخالق أن مشكلة المعارضة في التاريخ الإسلامي هي اصطباغ الصراعات السياسية بالصبغة الدينية حيث تعتقد المعارضة أنها تملك تصورا للمثالية السياسية يكون هو المعبر عن الإيمان والشرعية ويكون ما سواه تعبيرا عن الكفر واللاشرعية. وطالما أنه لا يوجد اتفاق عام حول هذا النموذج الوحيد للمثالية السياسية أو انه غير واضح بالقدر الذي يحدث عليه اتفاق، يكون من الطبيعي أن كل حركة من حركات المعارضة تملك تصورها الذي تعتبره مثاليا وواحدا وأن غيره من التصورات غير شرعي

وغير مقبول، بل وأنها انطلاقا من المبادئ الدينية الداعية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد تجد من واجبها ومن حقها أن تحارب التصور المعارض لها باعتباره غير شرعي وكافر في بعض الأحيان. وتلك تمثل المأساة الحقيقية لقضية المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي حيث تتطابق السياسة مع الدين وينظر إلى المثالية السياسية علي أنها لا يمكن أن تكون إلا واحدة ومتمثلة في حزب واحد هو حزب الله وما يعارضها ليس إلا حزب الشيطان والتعايش بين الاثنين بالطبع يكون مستحيلا، وإنما العلاقة بينهما علاقة صراع واستئصال(١١). ويري احمد أن العلاقة بين السلطة وهذه الحركات لم تؤد إلى تطوير الممارسة السياسية نحو التعددية، فالسلطة السياسية كانت تعتبر الحركات الإسلامية المعارضة خروجا علي الشرعية بل وتشكك في صدق أفكارها وتفسيراتها الدينية إلى حد تكفير بعضها. فتعدد الحركات لم يكن في الحقيقة دليلا علي التعددية بقدر ما كان الأسلوب الوحيد لتقويض الوضع القائم. ويفسر أحمد ذلك بأن الإسلام الذي ظهر منذ بدايته كقوة اجتماعية وحدت الناس من مختلف الدول والثقافات في مجتمع من المؤمنين ليقيم حضارة لامعة لم يقدم تراثه الفكري والحضاري صيغة محددة لإقامة نظام سياسي مرن يستطيع التغلب علي المتغيرات ويستوعبها. ولم تتأسس علاقة يقبلها الجميع بين الدين والدولة أو بين القوة والعقيدة، بل كان هناك إصرار علي امتلاك كل من القوة والحقيقة الدينية العالمية أو الشاملة للكون وبمعني أدق إضفاء القدسية علي القوة. وقد أدى هذا الصراع في حقيقة الأمر إلى انفصال المجتمع عن الدولة كشكل مؤسسي يحتكر القوة، وازداد الأمر تعقيدا مع اتساع نطاق الدولة الإسلامية ودخول ثقافات وجماعات مختلفة وتطور ظروفها الاقتصادية وانعكاساتها علي بنية المجتمع الإسلامي، وكذلك تعرضها لأكثر من تهديد أجنبي. وهكذا كانت الحركات الإسلامية سببا ونتيجة لهذا الصراع. فمن ناحية يمكن اعتبارها نتيجة منطقية للخلل في إيجاد الصورة المثلي للعلاقة بين الإسلام والقوة السياسية، ومن ناحية أخرى يمكن أن تكون سببا في تأجيج الصراع حول هذه العلاقة. وفي الوقت نفسه ساهم الحكم السني المحافظ علي امتداد التاريخ الإسلامي في قمع الحركات الرافضة، ولم يسع إلى إقامة المؤسسات السياسية التي تستوعب التغييرات التي طالبت بها هذه الحركات، فكانت النتيجة هي تعميق هوة الانفصال بين المجتمع والدولة من ناحية، ودفع الحركات الاجتماعية والسياسية من ناحية أخرى إلى التشدد بحثا عن امتلاك القوة السياسية لتطبيق النموذج المثالي الذي تراه للإسلام(١٢).

وتحلل عبد الخالق العلاقة بين المعارضة والسلطة والتي أدت إلى نشأة التعصب. فحركات المعارضة كانت تجد لنفسها المبرر المستند إلى الشريعة للقيام بمعارضة السلطة الحاكمة، ولكنها في نفس الوقت لاتسمح أن يتم التعامل معها من خلال نفس المنطق، وبعبارة أخرى، بينما تمثل هذه الحركات قوي معارضة فأنها لاتسمح لأحد أن يعارضها. ويرجع ذلك بصفة أساسية إلى أن المعارضة كما ظهرت في التاريخ الإسلامي تصدر عن اعتقاد وإيمان من القائم بها بصحة وسلامة موقفه، ولذلك فهو لا يتنازل عن موقفه المعارض ولا يلتقي مع من يعارضه إلا بأحد سبيلين؛ الأول أن يعتنق الطرف الآخر آراءه، والثاني أن تهتز ثقة وإيمان القائم بالمعارضة بصحة وسلامة موقفه(١٣). وقد أشار أبو زهرة إلى بعض نماذج من هذه المناظرات(١٤).

تستقي عبد الخالق من إطار الخبرة التاريخية الإسلامية تصورا لنماذج القيادة الإسلامية وموقف كل نموذج من المعارضة والحق في الاختلاف. فهناك ثلاثة نماذج؛ الخلافة والإمامة والملك. بالنسبة للخلافة يتميز نموذجها القيادي بعدة خصائص، إذ يتم الوصول للسلطة بالاختيار وينظر للحاكم علي أنه منفذ لأحكام الشرع ونائب ووكيل عن الأمة التي يكون لها دور في عملية الوصول للسلطة وفي الرقابة عليها، والمعارضة تمارس بحرية ولها أوسع مجال. أما نموذج الإمامة فإن أساس الوصول للسلطة هو التعيين بدلا من الاختيار إما بالنص كما هو لدي الشيعة

الأمامية أو بالوصف كما هو لدي الشيعة الزيدية، وينظر للحاكم علي أنه نائب ووكيل عن الله وهو حجة الله علي خلقه وهو معصوم، ومن ثم فإن الأمة لا دور لها في عملية انتقال السلطة أو في الرقابة عليها، وفي هذا النموذج فإن المعارضة لا مجال لها ولا اعتراف بحرية ممارستها. يعد نموذج الملك ثالث النماذج، يتم الوصول للسلطة فيه من خلال القهر والتغلب أو الوراثة والحاكم قد يدعي الوكالة عن الله. وفي هذا النموذج يتم سحق واستئصال المعارضة. وتري عبد الخالق انه في مقابل طول الفترات التاريخية التي ساد فيها كل من نموذج الإمامة والملك، فإن نموذج الخلافة لم يسد إلا عقب وفاة الرسول(صلى الله عليه وسلم) وفي عهد الخلافة الراشدة فقط[١٥].

يفسر لبيب العجز عن فرض حرية الاختلاف كحق بأن هذا الاختلاف وان كان قائما وله مضمون اجتماعي إلا أنه لم يجد في مستوي الحركات الاجتماعية ما يقدر علي فرضه كحرية اختلاف. كما أن لا يمكن اعتبار جزئيات الاختلاف بالضرورة مؤشرا علي الحرية مادامت محصلتها الاجتماعية غلبة رأي سائد يكتسب شرعيته من نسبية الاختلاف ذاته فيتحول إلى رأي مطلق. كما أن طاعة أولي الأمر واجبة والخروج عنها مسكون في النصوص بالخوف من الفتنة. فالرأي المخالف كلما بدت إمكانية انتشاره بين الناس تمت مقاومته باعتباره عامل فتنة. ويضيف لبيب أن الخوف من الفتنة وانهيار وحدة الأمة كان دائما التبرير الذي يساق لتفسير محاباة عامة العلماء الدائمة للسلطة في مواجهة أي حركات شعبية. فهناك دوما خوف من البدائل. فعلي الرغم من وجود حركات اجتماعية سياسية دينية ذات طابع شعبي رفضت السلطة السياسية القائمة وحمل بعضها رؤى ومشاريع مجتمع يقوم علي العدل والمساواة وخرجت عن التأويل السائد للنص الديني، لكنها اعتبرت فتنة ولم يتراكم تأثيرها تاريخيا، كما أنها لم تجعل الحرية المدنية مسألة مركزية فيها[١٦].

يلاحظ من العرض السابق أن حرية الاختلاف أو الحق فيه لم تكن حقا مشروعا ومكفولا في الممارسة السياسية الإسلامية إلا في عهد الخلافة الراشدة. ولكي تكتمل الصورة لابد من التساؤل عن دور الفكر في هذا الصدد أو بصياغة أخرى وضعية الحق في الاختلاف في الفكر الإسلامي.

الحق في الاختلاف في الفكر السياسي الإسلامي

علي الرغم من وجود عديد من الآيات القرآنية التي تقر الاختلاف وتعتبره من سنن الله. فان الفكر السياسي الإسلامي لم يهتم بإيجاد الأسس التي تبرر هذا الاختلاف وتجعله شرعيا ومقبولا بقدر ما بحث في أسباب الاختلاف ومظاهره،[١٧] مما أدى إلى تعقد إشكالية الآخر علي مر القرون. ويري هويدي أن أساس إشكالية الآخر في الفكر والتاريخ الإسلامي تعود إلى سببين؛ الأول وقائع التاريخ التي كان الآخر فيها معاديا للمسلمين ومتربصا بهم، والثاني تأويل النصوص الشرعية وتحميلها بما لا ينبغي أن تحمل به تأثرا بتركة التاريخ وبانفعالات أو ردود أفعال مراحل السلب السابقة[١٨]. ويضيف لبيب سببا آخر أعاق من الإقرار بشرعية الاختلاف وبتبريره وهو الخوف من الفتنة وانهيار وحدة الأمة، وما يترتب علي ذلك من محاباة عامة العلماء الدائمة للسلطة في مواجهة أي حركات شعبية.[١٩] هذا بالإضافة لعامل آخر وهو قفل باب الاجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجري استنادا إلى ادعاء الإجماع[٢٠].

وعلي الرغم من ذلك فقد اجتهد العلماء والفقهاء في وضع قواعد وآداب الاختلاف. وإن كان إقرارهم بأن الاختلاف في الرأي سنة من سنن الحياة وعلامة من علامات صحة الفكر ودقة الاجتهاد، إلا أن هذا الخلاف يجب أن يظل في دائرة الرأي والنظر ولا يتجاوز ذلك حتى لا يؤدي إلى تمزيق وحدة الأمة وفقا لمراد[٢١].

نقلا عن الإسهامات الفقهية والفكرية في هذا الصدد يسرد مراد أدب الاختلاف في عصر النبوة والخلافة الراشدة فيقول" كان الصحابة يحاولون ألا يختلفوا ما أمكن فلم يكونوا يكثرون من المسائل والتفريعات بل يعالجون ما يقع من النوازل في ظل هدي الرسول(ص) ومعالجة الأمر الواقع - عادة - لا تتيح فرصة كبيرة للجدل فضلا عن التنازع والشقاق. وإن وقع الاختلاف رغم محاولات تحاشيه سارعوا في رد الأمر المختلف فيه إلى كتاب الله والي رسوله، وسرعان ما يرتفع الخلاف. فضلا عن سرعة خضوعهم والتزامهم بحكم الله ورسوله وتسليمهم التام الكامل به. تصويب رسول الله (ص) للمختلفين في كثير من الأمور التي تحتمل التأويل ولدي كل منهم شعور بأن ما ذهب إليه أخوه يحتمل الصواب كالذي يراه لنفسه. وهذا الشعور كفيل بالحفاظ علي احترام كل من المختلفين لأخيه والبعد عن التعصب للرأي. الالتزام بالتقوى وتجنب الهوى وذلك من شأنه أن يجعل الحقيقة وحدها هدف المختلفين حيث لا يهم أي منهما أن تظهر الحقيقة علي لسانه أو علي لسان أخيه. التزامهم بآداب الإسلام من انتقاء أفضل الكلام وأجمله وتجنب الألفاظ الجارحة بين المختلفين مع حسن استماع كل منهما للآخر. ابتعادهم عن المماراة ما أمكن وبذلهم أقصى أنواع الجهد في موضوع البحث مما يعطي لرأي كل من المختلفين صفة الجد والاحترام من الطرف الآخر ويدفع المخالف لقبوله أو محاولة تقديم الرأي الأفضل منه"[٢٢].

أما أدب الاختلاف في عهد الخلافة الراشدة فلم يختلف كثيرا عما ساد في عصر النبوة. فوفقا لمراد كان هناك حرص على تحاشي الاختلاف بقدر الإمكان. كما لم تكن المسائل الاعتقادية مما يجري فيها الخلاف، فالخلافات لم تكن تتجاوز الفروع، وكان يتم اللجوء للفقهاء والقراء لحسم أي خلاف ينشأ. ويخلص مراد إلى أن الغاية الاسمي وراء الالتزام بآداب الاختلاف هو الحرص علي وحدة الأمة والجماعة كأصل من أصول الدين وركن هام من أركان الإسلام، فعوامل الفرقة والتشرذم مرفوضة وجمع الناس علي الحق غاية واجبة مطلوبة[٢٣].

ومن ناحية أخرى، يهتم هويدي بتحديد معني الاختلاف وحدوده فيقول" أننا نميز بين الاختلاف والخلاف ونعتبر أن الاختلاف في الرأي أمر طبيعي وعلامة صحة بل ومصدر للثراء الفكري وعون علي التصحيح. إذا أدير بكفاءة وروعيت فيه شروطه وأدبه. بينما الخلاف قرين الفرقة التي لا يختلف علي إنكارها ونبذها. وليس كل اختلاف مؤديا إلى الفرقة أو الخلاف، إلا إذا اختلت موازين الحوار وأهدرت شرائطه أو إذا تصدي للأمر غير أهله. وبالتالي فإن الأحاديث النبوية التي تنهي عن الاختلاف ينبغي ألا تحمل بحسبانها دعوة إلى الرأي الواحد- المستحيل عمليا، ولكنها تعد تحذيرا من الفرقة التي تؤدي إلى شق الصف وفتنة المسلمين. وفي الوقت ذاته فأننا لا نستطيع أن نقول ابتداء ومقدما بأن الاختلاف في الرأي هو خير مطلق أو شر مطلق. وإنما هو خير إذا كان مصدرا للتنوع والإثراء، وسبيلا إلى إظهار الحق، وهو شر إن أدى إلى الفرقة وتمزيق الصف. وعلي ذلك فلا مشكلة ولا غضاضة في مبدأ الاختلاف أو تعدد الآراء، إنما المشكلة تكمن في الكيفية التي يدار بها هذا الاختلاف. إننا نفرق أيضا بين الاختلاف في الأصول والاختلاف في الفروع وبين الاختلاف في الدين أو في الفقه. إذا تم الاتفاق حول الأصول، فلا مشاحة في الاختلاف حول الفروع، وكل اختلاف، في هذه الحدود محتمل ومقبول، وبنفس المقدار فإذا انعقد الاتفاق حول الشريعة، الكتاب والسنة، فكل اختلاف حول اجتهادات

الفقهاء وأقاويلهم لا يجرح عقيدة أحد ولا يقلل من شأن أحد. ومن ناحية أخرى فأننا نقرر هنا أن الإسلام قد احتمل اختلافا في العقيدة ذاتها، فاعترف بأهل الكتاب ودعا إلى البر بهم، وقبل تعايشا كريما مع أصحاب الديانات الأخرى. فأننا لا نتصوره ضائقا بتعدد المذاهب والفرق علي أرضية الإسلام وتحت مظلته. وإذا ثبت الالتزام بالأصول فليس هناك ما يمنع من تعدد الفرق والمذاهب، شريطة أن يحترم كل فكر الآخر ولا يجرحه في اعتقاده»[٢٤].

يمكن استخلاص عدد من الأفكار من العرض السابق، أولها أن الإجماع والاتفاق هو خير من الاختلاف ولذلك من الأفضل تجنب الاختلاف – أن أمكن. وثانيها تبرير الاختلاف علي أساس ديني وأخلاقي فحسب وليس علي أساس المصالح والعقل. ثالثها هناك حدود للاختلاف لا يجب أن يتجاوزها، فالاختلاف مسموح به في الفروع دون الأصول، وأيضا بشرط إلا يؤدى للفتنة وتمزيق الأمة. ونخلص من ذلك إلى أن التعامل مع الحق في الاختلاف مختلف في التجربة التاريخية الإسلامية عن التجربة التاريخية الأوروبية. ففي الثانية كان قبول الحق في الاختلاف هو الحل الوحيد للحفاظ علي وحدة المجتمع، إما في التجربة التاريخية الإسلامية فالوضع كان معكوس الوضع الأوربي، فالحفاظ علي وحدة الأمة هو القيمة العليا والتي يقتضي تحقيقها تقييد الحق في الاختلاف درءا للفتنة والتمزق. وربما يكون هذا من ضمن أسباب عدم تطور الممارسة السياسية الإسلامية نحو مزيد من قبول الاختلاف والآخر. وهنا يثور تساؤل، فعلي الرغم من مرور التجربة التاريخية السياسية الإسلامية بظروف مشابهة إلى حد ما بالتجربة التاريخية الأوروبية من حيث الانشقاقات والتشيع والصراعات السياسية والمذهبية، ومن حيث اعتقاد كل شيعة أو فرقة أنها تملك الحقيقة المطلقة والمثالية السياسية معا، لماذا لم يؤدي تشابه الظروف – أو قل المقدمات– إلى تشابه أيضا في النتائج ؟

علي الرغم من وجود قدر ما من التشابه بالفعل، إلا أن هناك اختلافات جوهرية، أولها أن الحركات الاجتماعية والسياسية في التجربة التاريخية الإسلامية لم تؤد بالمجتمع إلى حرب أهلية ضروس كما حدث في التجربة الأوربية. فلم تجتذب اليها جمهور المسلمين وتفرقة إلى شيع وفرق متناحرة. ولم يسفر استعار الصراع بينها وبين السلطة عن آثار تدميرية واسعة النطاق وممتدة في كافة مناحي الحياة. كما تأرجح نشاطها ما بين خمود وكمون واشتعال مما أعطى السلطة فرصة لالتقاط الأنفاس. ومن ناحية ثانية، كانت السلطة السياسية في معظم الأحوال قادرة علي قمع هذه الحركات والتنكيل بها وبالتالي لم تكن في حاجة إلى تقديم تنازلات كبيرة. ولم تكن في حاجة بالتبعية لتطوير النظام السياسي الإسلامي بصورة تمكنه من استيعاب تلك القوي والحركات المنشقة والمتمردة مادامت القدرة علي البقاء متوفرة بصورة أو بأخرى. والخلاصة عدم توافر العلاقة الجدلية بين السلطة والحركات المنشقة بما يسمح لكل طرف أن يطور أفكاره وأدواته بل انحصرت العلاقة في التنكيل من جانب السلطة بالحركات المعارضة وباتهام الأخيرة للسلطة بالكفر. وقد كانت النتيجة الحتمية لذلك غياب أي محاولات لتطوير الممارسة السياسية خاصة في ظل إصرار علي الربط بين المثالية الدينية والمثالية السياسية.

ومن ناحية ثالثة، فإن تصعيد قيمة الحفاظ علي وحدة الأمة كركن من أركان الدين، وبالتالي اعتبار أي اختلاف بمثابة فتنة أو تهديد بالفتنة انعكس بالسلب علي إسهامات الفكر السياسي الإسلامي في قضية الحق في الاختلاف، إذ تم تفضيل الإجماع والاتفاق عن الاختلاف، وإن كان ليس هناك بد من الاختلاف فإن هناك حدود لا يجب تجاوزها. ومن ناحية رابعة، فان غياب التحديث ومصاحباته في الممارسة التاريخية الإسلامية من ناحية، وتجربة التحديث المشوهة في

التاريخ المعاصر من ناحية أخري أهدرت فرصة تطوير قيمة الحق في الاختلاف علـــي أســس عقلانية ومصلحية جديدة.

موقع المفاهيم المرتبطة بالتسامح السياسي في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

انطلاقا من أن التسامح السياسي مفهوم ينتظم في منظومة اشمل من المفاهيم ويرتبــط بــها ارتباطا وثيقا مثل الديمقراطية والتعددية السياسية وحرية الرأي والتعبير .... فــان بحــث رؤي الإسلاميين المعاصرين بصدد هذه المفاهيم سيلقي بمزيد من الضوء علي إمكانات تطور مفــهوم التسامح السياسي في الثقافة السياسية العربية والمصرية. تتفرع هذه الرؤي إلى اتجاهين؛ اتجــاه معتدل تتسم آراءه بدرجة ما من الليبرالية وسيكون محل التركيز بالأساس نظرا لأنه يمثــل قــوة فاعلة في المجتمع المدني المصري. والثاني اتجاه متشدد ويتمثــل فــي الجماعــات الراديكاليــة بالأساس مثل الجهاد والجماعة الإسلامية.

يتبني أنصار الاتجاه المتشدد – وفقا للموصلي – عديدا من المبادئ الاستبعادية مثل الأصالــة والسمو والطهارة. يرفض أنصار هذا الاتجاه فكرة الفردية، فحرية الفرد ليست القيمة المحوريــة في المجتمع، إذ أن رفاهية الجماعة تسمو علي رفاهية الفرد. كما أن وحدة المجتمع تعد قيمة عليا وما يترتب عليه عدم السماح بقيام أحزاب سياسية أو منظمات أو روابط أو ما شابه لأنها تدمــر وحدة الجماعة[٢٥]. وعن الموقف من الديمقراطية ترفض جماعة الجــهاد والجماعــة الإســلامية الفكرة الديمقراطية رفضا تاما وتجعلانها مناقضة للتوحيد، فتري جماعة الجــهاد أن الديمقراطيــة هي حاكمية الجماهير وتألية الإنسان وشرك بالله، وأن الفاصل بين الديمقراطية والتوحيد هــو أن التوحيد يجعل التشريع لله والديمقراطية هي حكم الشعب لصالح الشعب، والمشرع في الديمقراطية هو الشعب، أما المشرع في التوحيد هو الله سبحانه، فالديمقراطية هي شرك بالله لأنها نزعت حق التشريع من المولي عز وجل وأعطته للشعب[٢٦]. فالحاكمية لله تعني انه سبحانه هو المالك الامــر المشرع الذي لا يجوز لأحد غيره أن يحكم أو يأمر أو يشرع. فحق التشريع غير ممنــوح لهيئــة من الهيئات ولا لحزب من الأحزاب ولا لبرلمان ولا لمجمــوع الامــة ولا لمجمــوع البشــرية، فمصدر الحكم هو الله هو الذي يملكه وحده وذلك وفقا لعمر عبد الرحمن[٢٧].

أما أنصار الرؤية المعتدلة والأكثر ليبرالية فلا يرفضون مفــاهيم الديمقراطيــة والتعدديــة السياسية وغيرها من مفاهيم ويحاولون التوفيق بينها وبين الإسلام. فعلي سبيل المثال يري العــوا أن النظام السياسي الإسلامي يقبل بتعدد الأحزاب السياسية بشرط أن تلتزم بقيم الإسلام وأحكامــه إذ يقول "فكل حزب قامت مبادئه في اتساق ووفاق مع مبادئ الإسلام فليس ثمة مــا يمنــع مــن تكوينه في الدولة الإسلامية والسماح له بمباشرة نشاطه فيها والدعوة إلى مبادئه وجمــع النــاس حولها، وكل حزب تناقضت مبادئه مع مبادئ الإسلام أو تعارضت معها فإن الأصل هو منعه من العمل في الدولة الإسلامية حفاظا علي نظامها العام ومثلها العليا[٢٨]" وعلي نفس المنــوال يؤكــد الشيخ القرضاوي أنه لا يوجد مانع شرعي في وجود أكثر من حــزب سياســي داخــل الدولــة الإسلامية، إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نص، ولا نص. بل أن ذلك التعدد قد يكون ضرورة فــي هذا العصر لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم وتسلطها علي سائر النــاس وتحكمها في رقاب الآخرين. كل ما يشترط لتكتسب هذه الأحــزاب شــرعية وجودهــا أمــران

أساسيان – أن تعترف بالإسلام عقيدة وشريعة ولا تعاديه أو تتنكر له، وإن كان لها اجتهاد خاص في فهمه في ضوء الأصول العلمية المقررة. والأمر الثاني ألا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمته أيا كان اسمها أو موقعها. فلا يجوز أن ينشأ حزب يدعو إلى الإلحاد أو الإباحية أو اللادينية أو يطعن في الأديان السماوية عامة أو في الإسلام خاصة أو يستخف بمقدسات الإسلام[٢٩].

وفيما يتعلق بحدود الاختلاف وإمكانات التعددية يري عمارة أن لا اجتهاد في الأصول والمبادئ والقواعد التي بني عليها الإسلام، اللهم الاجتهاد في الفهم وإلحاق الفروع بالأصول. فهذه هي مساحة وإطار وحدة الأمة التي يمتنع فيها الاختلاف ومن ثم تمتنع التعددية .... أما الفروع التي تقام أبنيتها علي هذه القواعد فهنا يصح بل ويجب الاجتهاد[٣٠].

فيما يتعلق بالديمقراطية يري الشيخ القرضاوي أنها في جوهرها لا تتعارض مع الإسلام، بل الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التي يقوم عليها في جوهرها ولكنه ترك التفصيلات لاجتهاد المسلمين. كما أن الديمقراطية لا تتعارض مع مبدأ الحاكمية لله وهو مبدأ إسلامي أصيل. والمسلم الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلا للحكم يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم وإقرار الشوري والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن النكر ومقاومة الجوار ورفض المعصية. ومما يؤكد ذلك أن الدستور ينص – مع التمسك بالديمقراطية – علي أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هي مصدر القوانين وهذا تأكيد لحاكمية الله أي حاكمية شريعته وأن لها الكلمة العليا. كما يضيف إذا كان التصويت من أساسيات الديمقراطية، فلا مجال للتصويت في قطعيات الشرع وأساسيات الدين وما علم منه بالضرورة، إنما يكون التصويت في الأمور الاجتهادية التي تحتمل اكثر من رأي ومن شأن الناس أن يختلفوا فيها[٣١].

وأخيرا يري العوا أن الإسلام يكفل حرية الرأي إلا أنه يحدها بقيد واحد وهو التزام حدود الشريعة الإسلامية، فلا يجوز أن يكون الرأي الذي يبديه المسلم إعمالا لهذه الحرية طعنا في الدين أو خروجا عليه، فذلك مخالف للنظام العام والدولة الإسلامية، يحجر لذلك علي صاحبه، وقد يجوز إذا توافرت شروط معينة أن يعاقب عليه[٣٢].

يلاحظ من العرض السابق أن رؤي التيار المعتدل من الإسلاميين محكومة دوما بقيود شرعية ودينية، وأن هناك حدود لا يمكن تجاوزها بأي حال من الأحوال، فحرية الاختلاف مكفولة في إطار السياسات والبرامج فحسب دون الإيديولوجيات. كما أن حظر الأحزاب التي يرجح كفرها لا ينطوي لديهم علي أي انتهاك لحرية التجمع والتنظيم وذلك لأنها بأفكارها خارجة عن إجماع الأمة ومهددة لوحدة المجتمع.

الديمقراطية والتعددية السياسية والحق في الاختلاف في الثقافة السياسية العربية من وجهة نظر غربية

انقسمت الرؤى الغربية في هذا الشأن إلى اتجاهين؛ اتجاه يرفض إقامة علاقة توافق بين الثقافة العربية الإسلامية والديمقراطية وما يرتبط بها من قيم واتجاهات، واتجاه آخر ينتقد هذه الرؤية التاريخية الضيقة والمتحيزة لأنصار الاتجاه الأول، ويري أن هناك عوامل عديدة قد تسهم في تشكيل صورة مغايرة لما يطرحه أنصار الاتجاه الأول. وتجدر الإشارة إلى أن هاتين الرؤيتين الأولى والثانية لا تقتصر علي الباحثين الغربيين بل يشاركهم فيها عديد من الباحثين العرب.

يري أنصار الاتجاه الأول أن هناك جوانب هامة في الثقافة العربية الإسلامية لا تتوافق بل تتعارض مع المبادئ الأساسية للممارسة الديمقراطية، مثل تأكيد الإسلام علي السيادة الإلهية وليس الشعبية واحتكار نخبة من رجال الدين تفسير الشريعة الإسلامية ومناقشة القضايا السياسية العامة بمعزل عن أي مشاركة واسعة من الجماهير في صنع القرار. فضلا عما تحتويه هذه الثقافة من جوانب تمييز ضد الاقليات الدينية والمرأة. ومن أبرز أنصار هذا الاتجاه Vatikiotis[٣٣] بايبز Daniel Pipes وبيرلميوتر Amos Perlmutter وخدوري Elie Kedourie وكرامر Gordan Kramer وجلنر Ernest Gellner و كاشان Hilal Kashan وفاتيكويتس.

فعلي سبيل المثال يري فاتيكوتيس Vatikiotis ان أفكار الحرية السياسية غريبة عن الإسلام[٣٤]، في حين يقيم جيلنر Gellner قياسا بين المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث والمجتمعات الماركسية علي أساس أن كل النمطين مكبل بالإيمان والعقيدة.[٣٥] أما كازانسجيل Kazancigil فقد فسر ضعف تجذر الديمقراطية في الإسلام والمسيحية الارثوزكسية علي أساس فشلهما في فصل المجالات السياسية عن الدينية[٣٦].

كما يشير كاشان إلى واحدية المفاهيم الإسلامية التقليدية للسلطة والحكم. فقد أدت طموحات الإسلام في أن يحتوي المسائل الإيمانية والاجتماعية والسياسية مثل حفظ النظام العام وتحقيق العدالة. إلى تسييد وحدة الأمة الإسلامية كقيمة عليا. فقد شهدت مرحلة الخلافة الإسلامية دعوة فقهاء المسلمين الرعية بان يطيعوا حتي الخليفة المستبد حفاظا علي وحدة الأمة. ويخلص كاشان إلى أن البيئة العربية تفتقر إلى الشروط الاجتماعية والهياكل الطبقية الضرورية للديمقراطية، فضلا عن أن الماضي مازال حيا في عقول العرب[٣٧].

وعلي صعيد مختلف هناك وجهة نظر أخرى ترجع غياب الديمقراطية عن الثقافة العربية إلى سيادة الولاءات التقليدية سواء قبلية أو طائفية مما يعوق تبلور شعور عام بالمواطنة ويؤدي إلى غياب التسامح مع الأخر المختلف، ومن ابرز أنصار هذه الرؤية جونز وجيمس بيل وسبرنج بورج وهشام شرابي. يري جونز في كتاب الدائرة المغلقة أن التركة القبلية في العالم العربي تخلد الحكم المطلق والاستبدادي وتعوق تطور مؤسسيه تعددية تسمح بالمشاركة، فأفراد القبائل يتسمون بالتحيز والميل لمقاومة السلطة واللجوء إلى العنف لحسم أي صراع. فضلا عن غياب أي معايير واضحة لاختيار القيادة وتداولها مما يجعل العنف في النهاية هو الطريق إلى السلطة. أما بيل وسبرنجبورج فيعتقدا أن الاعتماد علي روابط القرابة كأساس للتنظيم الاجتماعي هو سبب ضعف منظمات المجتمع المدني وتعويق الديمقراطية، فالشخصانية تسود في المجتمعات

الشرق أوسطية في كافة مجالات الحياة، وخلف كل جماعة رسمية هناك جماعة غير رسمية فاعلة ومؤثرة، ويخلص الباحثان إلى أن تكوين جماعات رسمية فعالة يحتاج إلى مستوي معين من التنظيم وقدر من الثقة والرغبة في التعاون، وأيضا التسامح مع الجماعات الأخرى المختلفة بل وقبولها. وان هذه المتطلبات لا تتوفر في بيئة الشرق الأوسط.(٣٨)

والسؤال هنا إذا صح هذا التفسير لتحليل أوضاع المجتمعات القبلية في الجزيرة العربية بصورة أو بأخرى، هل يسمح بتفسير أوضاع دول عربية أخرى مثل مصر لم تعرف نمط القبيلة كأساس للتنظيم الاجتماعي. وقد وجهت اندرسون انتقادات للرؤي التي تركز علي أن القبيلة والإسلام هما سبب غياب الديمقراطية عن الثقافة العربية لما تفترضه صراحة أو ضمنا أن الاتجاهات والمعتقدات التي ولدت في شبه الجزيرة العربية في عصر النبوة بلا زمن، أي سرمدية و لا تتغير بل مازالت تحتفظ بتأثيرها وقوتها. وإن هذا الطرح طرح سكوني، يفتقد القدرة علي التحليل الديناميكي ومتابعة التغير المتواتر(٣٩).

أما الاتجاه الثاني والذي يري بإمكانية تعايش الإسلام والديمقراطية، فمن أبرز أنصاره بيسكاتوري وايسبوزيتو Piscatori & Esposito ، ففي دراستهما عن الديمقراطية والإسلام وإمكانية التوافق بينهما. انتقد الكاتبان الفكرة السائدة أن التقدم والعلمانية هما قوام التنوير، وذلك لما تنطوي عليه من افتراض استحالة تقابل الإسلام مع الديمقراطية. كما أشار الكاتبان إلى أن العلمانية أصبحت تواجه تحديات ضخمة في الغرب في الوقت الحاضر.

ومن ناحية أخري أكد الكاتبان أن التاريخ اثبت أن الأمم والتقاليد الدينية قادرة علي طرح تفسيرات إيديولوجية عديدة، وأبرز مثال علي ذلك التحول الذي حدث في أوربا من الحكم القائم علي أساس الحق الإلهي إلى الديمقراطية، إذ تم إعادة تفسير الأفكار المسيحية التي كانت مؤيدة للحكم السياسي المطلق بحيث تتواكب مع الديمقراطية. وعلي نفس المنوال فإن الإسلام يحوي عديد من المفاهيم الديمقراطية التي من الممكن تطويرها وتدعيمها مثل الشوري والبيعة. وفي نهاية دراستهما خلص الكاتبان إلى أن رفض الحركات الإسلامية للنموذج الغربي للديمقراطية يعود إلى ما تركته التجربة الاستعمارية من أثار في نفوس المسلمين، وبالتالي الرفض رفض للغرب وليس للديمقراطية(٤٠).

وفي إطار نفس الاتجاه، يري دن Dunn ونورتون Norton أن هناك درجة معينة من المرونة المذهبية لدي الحركات الإسلامية لابد من استثمارها. فعلي الرغم من الميول السلطوية لهذه الحركات، فانهما يريا إن المنافسة الانتخابية قد تجبرهم علي السلوك بأسلوب ديمقراطي سعيا نحو تحقيق الفاعلية السياسية. وعلي هذا فان تعديل سلوك هذه الجماعات والحركات مرهون بمزيد من حدوث التحول الديمقراطي في النظم السياسية العربية(٤١).

وفي نهاية هذه النقطة يتعين التأكيد أن مشكلة التفسيرات السابقة المعارضة لافتراض قيام علاقة إيجابية بين الديمقراطية والإسلام إن هناك خط واحد يجمعها وهو أن الماضي مازال حيا وفعالا بدرجة تنفي الحاضر تماما، وأن الإسلام هو المكون الوحيد للثقافة السياسية العربية وكأن المجتمعات العربية توقف بها الزمن عند ظهور الإسلام ولم يتجاوزه حتي اللحظة الراهنة، وبالتالي فغن هذه التفسيرات تتجاهل مسألتين: الأولى أن هناك تغيرات متراكمة طرأت علي المجتمعات العربية وأدت بالتبعية لتغيرات في الثقافة السياسية، والثانية أن التاريخ ليس معطي ديني فحسب، بل التاريخ إطار اشمل يضم بجانب الدين معطيات جغرافية وسياسية واجتماعية واقتصادية عديدة تلعب دورا مؤثرا في تشكيل الثقافة السياسية. كما أن الثقافة ليس كل متجانس بل تحوي عديد من التمايزات والثقافات الفرعية والتي تتأثر بمكون دون أخر. يطلق بلاطة علي

هذه التفسيرات التي تركز علي الإسلام فحسب مصطلح الرؤية التاريخية للثقافة وينتقدها علي أساس أن أي ثقافة هي حصيلة تجربة مجموعة بشرية مع الزمن، إذا تحركت في هذا الزمن من جيل إلى جيل تقابل باستمرار بحاجات جديدة تمثل تحديا لها، واستجابة الجماعة لهذه التحديات تشكل خبرتها في الواقع، وهذا بدوره يضيف إلى ثقافتها، وتتعلم الجماعة أن تكتسب عناصر ثقافية جديدة وأن تطرح عناصر أخرى بحيث تواصل ثقافتها التطور إلى ما يعينها علي البقاء وتعزيز وجودها. وعلي هذا فإن الثقافة تتغير باستمرار وتقيم موائمة بين المؤسسات والمعتقدات والقيم الخاصة بالجماعة وبين الحاجات المادية وغير المادية المتجددة. وقد تكون الثقافات اكثر انفتاحا علي التغيير من سواها. فلا توجد ثقافة لا تتغير اللهم إذا كانت ميتة. يزيد علي ذلك إن أي ثقافة حية تشمل التنوع في إطار وحدتها دائما، وقد تسمح بعض الثقافات بمدي تنوع في داخلها اكثر من سواها. فمن الصعب إن توجد ثقافة تتسم بتجانس كلي وجامد.[٤٢] ويبرهن بلاطة علي طرحه بتحليل تطور الثقافة العربية. فقد تعرضت الثقافة العربية إلى تغيير ثوري مع مقدم الإسلام في القرن السابع وواصلت أيضا الإبقاء علي عناصر ثقافية من فترات أسبق بل وطورتها. كما احتكت بشعوب بها ثقافات مختلفة مثل البابليين والآشوريين والآراميين بما تتضمنه هذه الثقافات من موروثات دينية. كذلك تأثرت الثقافة الإسلامية بالثقافة الغربية عندما حدث الاحتكاك بين الاثنين. والمثير للسخرية أن الباحثين الغربيين الذين يدرسون الثقافة العربية من منظور التحليل التاريخي ويركزون علي المكون الإسلامي فيها فحسب يشتركون مع التراثيين من المفكرين الإسلاميين الذين يؤمنون بأن الإسلام هو المكون الأساسي للثقافة العربية ويدعون إلى ضرورة إحياء مجتمع إسلامي.

التسامح السياسي والحق في الاختلاف من منظور تاريخي متكامل الأبعاد

بداية لابد من الإشارة إلى عدد من المسائل الهامة؛ أولها أن الاقتراب التاريخي لا يمكن التعويل عليه لتفسير الظواهر السياسية والاجتماعية إلا بصورة جزئية، فاللجوء إليه قد يوفر منظور جزئي لتفسير الظاهرة محل البحث. فعلي الرغم من أن معظم الظواهر السياسية والاجتماعية لها جذور تاريخية بدرجة أو بأخرى، أي غير منبتة الصلة بالماضي تماما. ومع ذلك فان الحاضر يلعب الدور الأكبر في التفسير مما ينبغي استكشاف مدي التواصل بين الماضي والحاضر وكذلك الانقطاع وتقييم مدي ملائمة الاقتراب التاريخي علي ضوء ذلك. ثانيها أن قصر الاقتراب التاريخي علي الجوانب المعنوية سواء كانت ثقافية أو دينية مسألة مخلة في التبسيط. فالتاريخ نتاج تفاعل بين الجوانب المعنوية والجوانب المادية، ويقصد بالتفاعل هنا التأثير والتأثر أي التفاعل المتبادل. وهناك عديد من المداخل التي تستخدم لدراسة هذه الجوانب المادية مثل مدخل الاقتصاد السياسي ومدخل الدولة وعلاقتها بالمجتمع ومدخل التحليل الاجتماعي والطبقي. ثالثها أن الاقتراب التاريخي يشمل كل المتغيرات الفاعلة في إطار تاريخي معين سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو جغرافية أو سياسية بجانب المتغيرات الثقافية. رابعها وآخرها عدم كفاءة النظرة السكونية للتاريخ والتي تم الإشارة إليها سلفا.

بناء علي ما سبق، فإنه رغم أهمية الجوانب المعنوية السابق الإشارة إليها والتي حظيت باهتمام مكثف من قبل الباحثين العرب والغربيين علي السواء، فان هناك جوانب مادية لابد من

الاهتمام بها عند تحديد وضعية التسامح السياسي والحق في الاختلاف، ومن ابرز النماذج في هذا الصدد مدخل الاقتصاد السياسي وطبيعة الدولة.

يري الأيوبي أن تاريخ الدولة في مصر هو معكوس تاريخ الدولة في أوربا. فقد تدعمت المركزية في مصر نتيجة أسباب جغرا-سياسية (نهر النيل ومتطلبات الري الصناعي التي خلقت الدولة الهيدروليكية). ثم جاء محمد علي في القرن التاسع عشر فبني رموز الدولة القومية الحديثة ومنظماتها (كالمجالس والوزارات والبيروقراطية ونظم التجنيد ونظم التعليم الموحدة). ثم جاءت الرأسمالية المصرية في فترة ما بين الحربين العالميتين فحاولت بناء النظام الرأسمالي الصناعي في مصر وتنازعتها تيارات مختلفة عكست خلفية الأجنحة الرأسمالية المختلفة. وبذلك يتضح أن هذا النمط هو معكوس النمط الأوربي تماما حيث ظهرت الرأسمالية أولا، ثم طورت رموز الدولة القومية وأنشأت أجهزتها ثانيا، وأخيرا تم تدعيم المركزية. ويضيف الأيوبي أن هذا النمط في التطور التي مرت به مصر يفسر كثير من تناقضات الدولة المصرية مثل تطور أجهزة الدولة وتقدمها مع ضعف الروح الفردية وأنشطة المشاركة. فبينما تم التوصل إلى الدولة في أوربا عن طريق الفردية أي إطلاق سراح الفرد من إسار المنظمات الإقطاعية والوسيطة وإعادة ربطه كوحدة مستقلة ذات سيادة بالدولة الحديثة، فإن هذه العملية لم تتم في مصر إلا بصورة جزئية[٤٣].

وفي هذا السياق يهتم فيتفوجل Wittfogel بطبيعة الدولة والمجتمع في البلدان التي تعتمد علي الري الصناعي والمجتمعات الهيدروليكية. يري فيتفوجل أن المجتمعات الهيدروليكية تطوع نفسها لشكل من أشكال الاستبداد الشرقي الذي يأخذ غالبا شكل دولة بيروقراطية، وان الاقتصاد الهيدروليكي في طبيعته إداري وسياسي أساسا، ولذلك فالدولة اقوي من المجتمع نظرا لتمتعها بقوة تنظيمية ضخمة في الشئون الداخلية (الري - التحكم في الفيضان - التشييد ...)، وفي الشئون الخارجية (الحرب والدفاع). كما أن الملكية الخاصة ضعيفة. والنتيجة نظام سلطوي استبدادي يفتقر إلى أي مراكز مستقلة للمراجعة المجتمعية، وحكومة تتسم بالإطلاق والاوتوقراطية، وأفراد يعانون من الخوف الشامل والخضوع الشامل والوحدة الشاملة[٤٤]. ويري الأيوبي أن هذا الطرح ينطبق - بتحفظ - علي معظم المجتمعات التي يكون الماء أندر مواردها وأكثرها موضعا للحاجة، وحيث يكون الري وهو في هذه الحالة مرادف للتنظيم هو الوسيلة الغالبة لتأمين تلك الحاجة. وعلي هذا فإن هذه العوامل المادية تنعكس علي الثقافة السياسية السائدة وتدفعها نحو تمثل سمات الاستبداد الشرقي مثل المركزية والهرمية والتسلط والخنوع. وعلي الرغم من توالي فترات متتابعة من الصراع والتوازن بين اعتبارات المركزية واللامركزية فمن المتصور أن تستغرق مثل هذه السمات الثقافية الاستبدادية وقتا أطول لكي تنقشع حتي بعد أن تفقد العناصر المادية التي كانت تستند إليها أهميتها كليا أو جزئيا[٤٥].

يهتم تيرنر Turner بالعلاقة بين الاستبداد الشرقي ومشكلة المجتمع المدني بصورة اكثر تفصيلا، إذ يرجع غياب الديمقراطية في الثقافة العربية إلى الفشل في الانتقال من التكوينات ما قبل الرأسمالية إلى المجتمعات الرأسمالية مما أدي إلى غياب المجتمع المدني في الشرق بمؤسساته التي تتوسط الفضاء بين الدولة والفرد وجعل الأخير عرضة لتعسف الدولة وانتهاكها لحقوقه. إن غياب المجتمع المدني في الشرق يعني في التحليل النهائي غياب آليات حماية الأقلية والفرد من استبداد الأغلبية، وكذلك غياب تنوع الثقافات والمصالح. فالدولة المركزية التي يقتضيها نظام الري الهيدروليكي أطاحت بكل الجماعات المضادة داخل المجتمع والتي تهدد سلطانها سواء كانت جماعات قرابية أو دينية[٤٦].

ورغم أهمية الفكرة التي طرحها تيرنر إلا أنها تتسم بقدر كبير من التبسيط، فربما يكفل وجود المجتمع المدني بصورته الحديثة تنوع الثقافات والمصالح، ولكن وجوده فحسب لا يعني حماية المجتمع من تعسف الدولة وحماية الفرد من استبداد الأغلبية. فهناك عوامل اخري يرتهن بها تحقيق هذا الهدف المزدوج مثل مدي قوة هذا المجتمع وقدرته علي مواجهة الدولة وتحقيقه قدرا معقولا من الاستقلالية في إدارة شئونه عن جهاز الدولة. ومن ناحية ثانية احترام منظمات هذا المجتمع حقوق الإنسان وحرياته الأساسية علي كافة المستويات سواء في تفاعلاته الداخلية او في علاقته بالدولة. وعلي صعيد آخر، فإن التاريخ العربي يدحض هذا الطرح، فلم تخل المجتمعات العربية من منظمات تتوسط العلاقة بين الفرد والدولة مثل الطوائف الحرفية والطرق الصوفية، ففكرة الجماعة فكرة موجودة في الثقافة والتنظيم الاجتماعي. بل علي خلاف ذلك يري أحد الباحثين أن أساس الغياب التاريخي للديمقراطية في الثقافة العربية ليس عدم وجود التنظيمات التي تتوسط العلاقة بين الدولة والفرد بل غياب فكرة الفردية. يري فرحات أن أصل المشكلة هو فشل فكرة الفردية في الثقافة العربية، إذ لم تمر الفكرة بنفس مراحل تطورها في الغرب، ولم تزدهر انبثاقا من حاجات الاقتصاد ومتطلبات التطور الاجتماعي. فقد كانت الوحدات الأساسية للتنظيم الاجتماعي في نهايات القرن الماضي هي الجماعات الفرعية التي تتوسط الفضاء بين الفرد والدولة والتي يكاد يذوب فيها اندماجا كيان الفرد. وكانت هذه الجماعات الفرعية بمثابة الكيانات الأساسية التي تدير حركة المجتمع، وقد تمثلت في الأسرة الممتدة والقبائل وجماعات الحرف والطرق الصوفية وذلك كله في إطار اقتصاد زراعي وتجاري سكوني. ولم يكن تحول المجتمعات العربية إلى المراحل الرأسمالية مدفوعا باعتبارات التراكم الكمي والتغيير الكيفي في النظام الإقطاعي بل كان مدفوعا في المقام الأول باعتبارات الاستجابة المصطنعة لحاجات الاستعمار الأوربي، وبالتالي ظهرت الرأسمالية العربية في المقام الأول رأسمالية تابعة غير متغلغلة في النسيج الاجتماعي لمجتمعاتها ولا تقوم بنفس الدور الحضاري التي قامت به الرأسمالية الأوربية التي تطورت تطورا طبيعيا في رحم المجتمع الإقطاعي الأوربي وتلبية لاحتياجاته(٤٧). وقد شهد النصف الأول من القرن العشرين انتشار التكنيك الليبرالي الغربي علي المستوي السياسي، وهو نموذج يجعل الفرد وحدته الأساسية في حين ظل النسيج الاجتماعي التحتي مغتربا تماما عن هذا النموذج. وكان طبيعيا أن يؤدي ذلك وقد أدي فعلا إلى فشل متدرج لتطبيقات الليبرالية السياسية الغربية في المجتمعات العربية. فقد تحولت مؤسسات التعددية السياسية الرسمية التي أقيمت علي النمط الغربي في المجتمعات العربية إلى هياكل ديكورية شكلية تأخذ من الديمقراطية الليبرالية الشكل، بينما مضمونها وديناميات عملها تقوم علي المنهج التقليدي الأبوي. ولم تكن الأحزاب والبرلمانات وكافة مؤسسات التعددية السياسية سوي واجهات تتفاعل وتؤثر في داخلها اعتبارات الإنتماء القبلي أو العرقي أو الديني. ولم يختلف الوضع كثيرا من وجهة نظر فرحات بعد إنجاز مهام الاستقلال والتحرر الوطني، فقد أصبحت أحد القضايا ذات الأهمية الفائقة في الفكر السياسي العربي علي المستويين الشعبي والرسمي بل وفي الممارسة السياسية العربية هي قضية ضبط العلاقة بين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية من ناحية والحقوق المدنية والسياسية من ناحية أخرى. وانحازت الفيالق العسكرية لشعار لا حرية للجوعي وان الحرية كل الحرية للشعب والحرية لأعداء الشعب. ويخلص فرحات إلى إنه مثلما فشل نموذج الديمقراطية السياسية، اخفق نموذج الديمقراطية الاجتماعية في المجتمعات العربية والسبب وراء ذلك الاعتماد علي آليات المجتمع الأبوي التي مازالت لها السيادة في المجتمعات العربية وعدم نهوض أي تجربة علي أكتاف نظام فعال للتعددية الاجتماعية الحقيقية(٤٨). وغني عن البيان مدى ارتباط طرح فرحات بإشكالية العلاقة بين التحديث والتسامح التي سبقت الإشارة إليها.

ومن ناحية ثانية يركز مسرة علي أن السبب الرئيسي وراء عدم قيام نظام فعال للتعددية الاجتماعية وبالتالي إعاقة الاعتراف بالتباين والاختلاف هو الإيديولوجية الإنصهارية للوحدة العربية في صياغتها الأسطورية التي ترتد إلى الوحدة الإلهية. هذا الاتجاه الوحدوي يفترض إلزام الكل بالانصياع بأسلوب قهري، وبالتالي فلا موضع للتسامح والتباين في مثل هذه المجتمعات. كما أن المفهوم الغربي للتسامح من حيث إنه ينطوي علي الحرية والمساواة بين المواطنين يثير الالتباس في الترجمة العربية، لأن التسامح بمعني التسامح المتبادل بروح المساواة ليس إلا قبولا للجماعات الثانوية بشروط دون إقرار بشرعية وجودها ومساواتها بالجماعات الرئيسية. فضلا عن سيادة العقلية التلفيقية لدي العرب، أن هذه العقلية غير مهيأة لقبول التباين، فهي علي الضد من العقلية الديكارتية التي تنمي تقبل التباين.(٤٩)

نخلص من العرض السابق أن هناك ثلاث فئات من التفسيرات التاريخية؛ الفئة الأولى وهي الفئة التي تنظر للتاريخ نظرة ضيقة وساكنة وتحصره في الدين، وقد شارك في هذه الرؤية باحثون عرب ومسلمون وغربيون علي السواء. الفئة الثانية والتي تهتم بمداخل أخرى في تفسير الظاهرة محل الدراسة مثل مدخل الاقتصاد السياسي ومدخل الدولة ...... أما الفئة الثالثة فهي الفئة التي تسعي للنظر للاقتراب التاريخي بطريقة متكاملة بوضع الجوانب المادية بجوار الجوانب المعنوية والإقرار بالتفاعل المتبادل فيما بينهم وكذلك بالتأكيد علي التحليل الديناميكي للظواهر.

وتري الباحثة أن المشكلة الأساسية في تحديد وضعية الحق في الاختلاف في الثقافة السياسية المصرية أن معظم المعطيات التاريخية سواء دينية أو اقتصادية أو جغرافية أو سياسية، للأسف الشديد – كرست قيم لم تساعد علي تطور قيمة التسامح والحق في الاختلاف مثل السلطوية والمركزية وغيرها من قيم. وبالتالي بقدر ما اتسم الاقتراب التاريخي في تفسيره لمسيرة التسامح في الغرب بالديناميكية وغلبه نقاط الانقطاع الدافعة للتطور علي نقاط التواصل المثبطة لذلك بقدر ما كان العكس قائم في الثقافة العربية والمصرية.

الهوامش

[1] يتتبع علي اومليل خصوصية مفهوم الحق في الاختلاف في التاريخ الثقافي الإسلامي بالإشارة إلى حدث هام وهـو نشاة العلم المكتوب والذي ظهر لمواجهه بدايات الاختلاف وكوسيلة لضبط المعرفة وخططها وتناقلها باســم درء الاختلاف

راجع : اومليل، التسامح هل هو مفهوم محايد، في وهبه (محرر)، مرجع سابق، ص١٠٧

[2] العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٩، ص ص ٨٦-٩٣

[3] أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، الجزء الأول في السياسة والعقائد، القاهرة : دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص ٢٦

انظر ايضا :

- مزروعة، محمود، تاريخ الفرق الاسلامية، القاهرة : دار المنار، ١٩٩١، ص ٥٩
- مراد، سعيد، الفرق والجماعات الدينية في الوطن العربي قديما وحديثا، القاهرة : عين للدراسات والبحـوث الانسانية والاجتماعية، ١٩٩٧، ص ص ١٤-٢٥

[4]
- امين، احمد، فجر الاسلام، الجزء الاول، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٨
- العوا، مرجع سابق
- أبو زهرة، مرجع سابق
- عمارة، محمد، الإسلام والثورة، القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٨
- مراد، مرجع سابق

[5] انظر المزيد :

- العوا، مرجع سابق، ص ص ٩٤-١٠٤

[6] انظر المزيد من التفاصيل عن هذه الفرق :

مراد، مرجع سابق، ص ص ٣٧-١٧٦

[7] مرجع سابق، ص ١٠٥

[8] عمارة، مرجع سابق، ص ١٧٢

[9] العوا، مرجع سابق، ص١١١

[10] احمد، عبد العاطي محمد، الحركات الاجتماعية والسياسية في التاريخ الاسلامي منذ الخلافة الراشدة حتي القـرن التاسع عشر، سلسلة بحوث سياسية، (٩٨)، مركز البحوث والدراسات السياسية، يونيو ١٩٩٥، ص ٤٦

[11] عبد الخالق، نيفين، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية، كلية الاقتصـاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣، ص ١٧

[12] احمد، مرجع سابق، ص ٥١- ٥٢.

[13] عبد الخالق، مرجع سابق، ص ١٦

[14] انظر المزيد من التفاصيل : أبو زهرة، مرجع سابق، ص ص ٦٩-٨٠

[15] عبد الخالق، مرجع سابق، ص ص ١٠١-١٥٩

[16] لبيب، الطاهر، هل الديمقراطية مطلب اجتماعي، علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي في مركـز دراسات الوحدة العربية، المجتمع المدني ....، مرجع سابق، ص ص ٣٤٦-٣٤٧

[17] انظر أسباب الاختلاف وأنواعه، أبو زهرة، مرجع سابق، ص١٠-٢٠

[18] هويدي، فهمي، الإسلام والديمقراطية، القاهرة:مركز الأهرام للترجمة والنشر،١٩٩٣،ص٢٢

[19] لبيب، مرجع سابق، ص٢٤٦-٢٤٧

[20] انظر المزيد، متولي، عبد الحميد، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث (مظاهرها وأسباب علاجها)، القاهرة: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠،ص٣٥-٤٥

[21] مراد، سعيد، الإسلام ولغة الحوار،القاهرة مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٩٣، ص١٧٩

[22] مرجع سابق، ص١٧٩-١٨٠

[23] مرجع سابق، ص١٨١-١٨٢

[24] هويدي، مرجع سابق، ص ص ٤١-٤٢

[25] Moussalli, A., Modern Islamic Fundamentalists, in Norton, op.cit., pp 88-99 and 100-102

٢٦ مصطفى، هالة، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٢، ص ١٧٢ (نقلا عن إصدارات جماعات الجهاد، تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت ٨ يونيو ١٩٨٨).

٢٧ عبد الرحمن، عمر، كلمة حق، مرافعة الدكتور عمر عبد الرحمن في قضية الجهاد، القاهرة : دار الاعتصام، بدون تاريخ، ص ص ٢٨-٢٩

٢٨ العوا، مرجع سابق، ص ٧٦

٢٩ القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة، نقلا عن هويدي، مرجع سابق، ص ١٥٠

٣٠ عمارة، محمد، من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة، في النفيسي، عبد الله، (محرر)، الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، الكويت : بدون ناشر، ١٩٨٩، ص ص ٣٣٠-٣٣١

٣١ انظر المزيد هويدي، مرجع سابق، (نقلا عن القرضاوي) ص ص ١٣٤-١٤٩

٣٢ العوا، مرجع سابق، ص ٢١٦

[33]Brynen, etal., Theoretical Perspectives on Arab Liberalization and Democratization, op. Cit., pp 6-7.

[34]Lipset, The Social Requisites ....., op.cit., p 6

[35]Gellner, E., Civil Society in Historical Context, ISSI, August 1991, p 506

[36]Lipset, op.cit., p 6

[37]Khashan,H., The Limits of Arab Democracy, World Affairs, vol. 133, no.4, Spring 1991, p 130

[38]Anderson, L., Democracy in the Arab World, A Critique of the Political Culture Approach, in Brynen and Korany, op.cit., pp 81-86

[39]Ibid., pp 89-90

[40]Piscatori, J., & Esposito, J., Democratization and Islam, Middle East Journal, vol. 45, no.3, Summer 1991, pp 428-434

[41]Brynen, op.cit., pp 7-8

٤٢ بلاطة،عيسي، تحديات الاصالة الثقافية العربية، في شرابي، هشام، العقد العربي القادم المستقبلات البديلة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز الدراسات العربية المعاصرة، جورجتاون، ١٩٨٦،

٤٣ الأيوبي، نزيه، الدولة المركزية في مصر، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ص ١٣

٤٤ مرجع سابق، ص ص ١٧-١٨

٤٥ مرجع سابق، ص ١٩

[46]Turner, B., Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam in Hussain, A., et al (ed.), Orientalism, Islam and Islamists, Vermont : Amana Books inc., 1984, pp 26-27 and p 39

٤٧ فرحات، نور، التعددية السياسية في العالم العربي، الواقع والتحديات، الوحدة، إبريل ١٩٩٢، ص ١٣

٤٨ مرجع سابق، ص ص ١٢-١٤

٤٩ مسرة، مرجع سابق، ص ٨

الفصل الثالث

التسامح السياسي

في عهد التحول الليبرالي الأول

١٩٢٣-١٩٣٠

يهتم هذا الفصل بدراسة موقع قيمة التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف علي خريطة الثقافة السياسية المصرية، وبالتحديد فيما بين النخبة السياسية بمختلف تياراتها في عهد التحول الليبرالي الأول ١٩٢٣-١٩٣٠. يستمد هذا الفصل أهميته – رغم ما اعترضه من صعوبات جمة خاصة بجمع المادة من صحف تلك الفترة وهلاك أجزاء منها* - في أنه يلقي الضوء علي العمق التاريخي للظاهرة محل الدراسة، فليست هناك ظاهرة منبتة الصلة بالماضي. كما أن المقارنة بين فترتين ليبراليتين، وهما الفترة محل الدراسة في هذا الفصل والفترة الواقعة بين عقدي الثمانينات والتسعينات (موضع التحليل في الفصل القادم)، وما بينهما من بعض أوجه الشبه من حيث التحول الليبرالي واحتدام الصراعات السياسية والفكرية سيكشف لنا إلى أين نسير، هل للأمام أم إلى الخلف، أم مازلنا قابعين في موضعنا منذ ما يقرب من سبعين عاما.

سينصب التناول في هذا الفصل علي تحليل الجدل الذي دار حول بعض القضايا الخلافية في تلك الفترة وتبيان مدي توافر قيمة التسامح السياسي من عدمه في هذا الجدل. وقد وقع الاختيار علي قضيتين من أبرز القضايا التي أثارت جدلا واسعا في الفترة ١٩٢٣-١٩٣٠، والتي احتدمت حولهما صراعات فكرية وسياسية وحزبية ضارية بين مختلف التيارات السياسية الموجودة علي الساحة المصرية آنذاك، وهما قضية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرازق والذي صدر عام ١٩٢٥، وقضية كتاب "في الشعر الجاهلي" للدكتور طه حسين والذي نشر عام ١٩٢٦. وقد كان لاختيار الفترة محل الدراسة، وكذلك القضايا موقع البحث عدد من المبررات، أولها أنها بداية مرحلة تحول ليبرالي بدأت بدستور ١٩٢٣ والذي كفل عديدا من الحريات والحقوق وانتهت بدستور ١٩٣٠ والذي كان بمثابة انتكاسة ليبرالية عصفت بما كفله دستور ١٩٢٣ من حريات وحقوق. وثانيها اتسام هذه الفترة بحالة من الحيوية السياسية والفكرية. كما سادها مناخ من التوتر

---

* تعثر الاطلاع علي جريدة السياسة اليومية الناطقة باسم حزب الأحرار الدستوريين في دار الكتب المصرية بسبب هلاك الأعداد محل الدراسة وهي من يونيو إلى ديسمبر ١٩٢٥ ومن ابريل إلى ديسمبر ١٩٢٦. ولما لم يتيسر للباحثة العثور علي الأعداد في أي مكتبة أخرى في مصر، لجأت لمكتبة الأستاذ أحمد هيكل نجل الأستاذ محمد حسين هيكل، ولم تجد لديه سوي أعداد عام ١٩٢٦.

السياسي داخل المجتمع وفيما بين تياراته ومنظماته السياسية المختلفة من ناحية وتبلور عديد من التيارات الفكرية من ناحية أخرى. وثالثها أن هذه الفترة تمثل فترة ازدهار نسبي للمجتمع المدني في مصر من حيث تعدد التنظيمات السياسية والفكرية والأدبية، ومن حيث كفالة الدستور المصري عديدا من الحريات والحقوق المدنية والسياسية. ورابعها خاص باختيار القضايا محل الدراسة، فقد وقع الاختيار علي هاتين القضيتين باعتبارهما من القضايا التي تمس إحدى القيم الأساسية في المجتمع المصري وهي قيمة الدين. وربما ينتقد البعض الباحثة في اختيارها لهاتين القضيتين علي أساس أنها اختارت قضايا استقطابية حادة، وبالتالي فلا مجال للبحث عن التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف في مثل هذه القضايا. والإجابة أن التسامح السياسي لا يظهر بجوهره الحقيقي وبجلاء إلا في القضايا الخلافية والتي تثير حفيظة كل طرف من أطرافها. فالتسامح لايعني استبعاد الاختلاف في الرأي ولكن الاعتراف بحق المختلف في التمتع بكافة حقوقه المدنية والسياسية، وهذا علي خلاف القضايا غير الاستقطابية والتي قد يخلط الباحث فيها بين اللامبالاة والتسامح، وذلك بتفسير اللامبالاة إزاء قضية ما علي إنها تسامح. وهذا غير صحيح فهناك فرق كبير بين التسامح واللامبالاة كما أشرنا في الفصل الأول، فالمرء لا يشارك بجدية وحمية في مناقشة قضية ما إلا إذا كانت تهمه.

ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، الأول يتناول الأوضاع السياسية السائدة في تلك الفترة من حيث مدي توافر مقومات المجتمع المدني، وعلي وجه الخصوص مقوم الاستقلال النسبي عن الدولة ومقوم التعددية التنظيمية. ويتعرض المبحث الثاني للمناخ السياسي والفكري المحيط بالقضيتين، وكذلك لملابسات ظهور وتطور كل من قضية "الإسلام وأصول الحكم" وقضية "في الشعر الجاهلي" وأهم ما ورد في الكتابين من أفكار. أما المبحث الثالث فيعرض لنتائج تحليل مضمون الخطاب السياسي لأبرز التيارات السياسية إزاء هاتين القضيتين في ذلك الوقت، وذلك علي ضوء مؤشرات التسامح السياسي الرئيسية والفرعية والتي سيرد تفصيلها توا. وقد اقتصر تحليل الخطاب علي تيارين فحسب، هما التيار الليبرالي بجناحيه حزب الوفد وحزب الأحرار الدستوريين، والتيار الإسلامي السلفي والذي اتخذ المنار منبرا له، باعتبارهما أبرز التيارات السياسية الفاعلة في ذلك الوقت. وعلي الرغم أنه كان من الضروري أن يتم التوسع في تحليل الخطاب ليشمل عينة تمثل كل أو أغلب أطراف المجتمع المدني في ذلك الوقت سواء كانت جماعات مصالح أو جمعيات أهلية، إلا أن المتاح من المعلومات والمصادر كان بمثابة القيد الأساسي. فلم يتوفر للباحثة من خطاب معلن علي نطاق واسع عن هذه الفترة سوي خطاب التيارين السابق الإشارة إليهما. وتعود الندرة بلاشك إلى أن المجتمع المدني في ذلك الوقت كان في طور التشكيل ولم يتوفر لعديد من منظماته صحف أو مجلات واسعة الانتشار تعبر عن آرائه وذلك باستثناء الصحافة الحزبية. وعلي هذا الأساس اقتصرت عينة الخطاب علي التيارين السابق الإشارة إليهما باعتبارهما من أبرز التيارات السياسية الفاعلة في ذلك الوقت. ومع ذلك فقد غطت عينة الخطاب مواقف أطراف أخرى مثل هيئة كبار علماء الأزهر والقضاء والجامعة المصرية.

المبحث الأول

المجتمع المدني ١٩٢٣-١٩٣٠

في المقومات

أولا: مقوم الاستقلال النسبي عن الدولة

تم إعلان إلغاء الحماية علي مصر في ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ومنحها استقلالا مشروطا. وصدر الدستور المصري في إبريل ١٩٢٣. وعلي الرغم من أن الدستور من الناحية الشكلية كان منحة، إلا أنه من الناحية الموضوعية كان نتاجا للتطورات السياسية والظروف الاجتماعية التي كانت تمر بها مصر آنذاك، حيث كان مطلب الحياة النيابية أحد المطالب الرئيسية للمجتمع المصري[١]. وبغض النظر عن ملابسات صدور الدستور[٢]. فقد جاء ذا مضمون سياسي ديمقراطي، إذ سار علي نهج الدساتير التي تضمنت بابا عن الحقوق والحريات العامة وهو الباب الثاني الذي تكون من (٢١) مادة ودار حول مقومين رئيسيين هما المساواة والحرية . فعلي سبيل المثال أكدت المادة الثالثة من الباب الثاني " المصريون لدي القانون سواء . وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين. واليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية ولا يولي الأجانب هذه الوظائف إلا في أحوال استثنائية يعينها القانون"[٣].

وبخصوص الحريات العامة فقد كفل الدستور عديدا من الحريات مثل الحرية الشخصية (مادة ٥،٤)، حرية التنقل (مادة ٧)، حرمة المنازل (مادة ٨)، حرية الاعتقاد (مادة ١٢، ١٣)، حرية الرأي (مادة ١٤)، حرية الصحافة (مادة ١٥)، حق الاجتماع (مادة٢٠)، حق تكوين

الجمعيات (مادة٢١). لم تكن ممارسة معظم هذه الحقوق والحريات مطلقة، بل كان هناك قيد يحد من ذلك وهو وقاية النظام الاجتماعي دون تحديد ما الذي يضر بهذا النظام. فعلي سبيل المثال نصت المادة (١٥) علي أن "الصحافة حرة في حدود القانون. والرقابة علي الصحف محظورة. وإنذار الصحف أو وقفها أو إلغاؤها بالطريق الإداري محظور. إلا إذا كان ذلك ضروريا لوقاية النظام الاجتماعي". كذلك بالنسبة للمادة (٢٠) التي كفلت حق الاجتماع، حيث نصت علي أن " للمصريين حق الاجتماع في هدوء وسكينة غير حاملين سلاحا. وليس لأحد من رجال البوليس أن يحضر اجتماعهم ولا حاجة بهم إلى إشعاره. لكن هذا الحكم لا يجري علي الاجتماعات العامة فإنها خاضعة لأحكام القانون كما أنه لا يقيد أو يمنع أي تدبير يتخذ لوقاية النظام الاجتماعي"[٤].

واستنادا لحجة وقاية النظام الاجتماعي تم فرض عديد من القيود علي ممارسة الحريات المنصوص عليها، فمثلا لم يتم السماح بإنشاء نقابات عمالية حتى عام ١٩٤٢. وعلي الرغم من ذلك فإن بعض الباحثين يعتبرون هذا الدستور بمثابة ثورة في تطور النظم السياسية في مصر الحديثة خاصة في مسألة تنظيم حقوق المصريين وواجباتهم، هذه المسألة التي لم تحظ بعناية ملائمة من قبل[٥].

وبمقتضي هذا الدستور جري انتخاب أول برلمان مصري علي أساس حزبي بعد سنوات طويلة من المجالس الشكلية والتحكم الاوتوقراطي من القصر والاستعمار البريطاني. وخاض الانتخابات ثلاثة أحزاب هم الوفد والحزب الوطني وحزب الأحرار الدستوريين، بالإضافة إلى المستقلين. وقد فاز الوفد بالأغلبية، فوفقا للرافعي ورمضان حصل الوفد علي ٩٠% من مقاعد مجلس النواب. ولم ينجح من مرشحي الحزب الوطني سوي أربعة مرشحين ومن الأحرار الدستوريين سوي ستة مرشحين[٦]. وقد اتفق المؤرخون علي أن الانتخابات كانت حرة ونزيهة إذ بلغ من درجة حريتها سقوط رئيس الوزراء في ذلك الحين أمام أحد مرشحي الوفد .[٧]

لم يدم عمر أول حكومة منتخبة سوي شهور، إذ استقالت وزارة سعد زغلول تحت الضغط البريطاني عقب اغتيال السردار لي ستاك في١٢ نوفمبر١٩٢٤ علي يد أحد الفدائيين المصريين. ومن ثم بدأت البلاد تعاني من عدم الاستقرار السياسي من ناحية والسعي لإجهاض الحياة النيابية من ناحية أخرى. فقد كلف الملك أحمد زيور باشا بتشكيل الحكومة، ثم أصدر مرسوما بتأجيل انعقاد البرلمان لمدة شهر، مما دفع ١١٧ عضوا من النواب الوفديين إلى رفع التماس إلى الملك فؤاد يطالبونه بدعوة البرلمان للانعقاد علي وجه السرعة، وذلك للنظر في التصرفات غير الدستورية التي قامت بها الوزارة. وكان رد القصر إصدار مرسوم يقضي بحل مجلس النواب والدعوة إلى إجراء انتخابات جديدة في ٢٤ فبراير ١٩٢٥. ثم قام القصر بتشكيل حزب الاتحاد لمنافسة الوفد في الانتخابات. ورغم استخدام مختلف وسائل الضغط والتزييف حصل الوفد علي الأغلبية، إذ حصل علي ١١٦ مقعدا من مقاعد مجلس النواب مقابل ٨٧ مقعدا حصلت عليها باقي الأحزاب غير الوفدية والمستقلون عدا الدوائر التي أعيد الانتخاب فيها. ومع ذلك كلف الملك زيور باشا بإعادة بتشكيل الوزارة الجديدة والتي كانت خليطا من الأحرار الدستوريين والاتحاديين والمستقلين. وفي نفس الوقت تم انتخاب سعد زغلول رئيسا لمجلس النواب في أول اجتماعاته في مارس ١٩٢٥. ولم يصبر الملك إذ قام بإصدار مرسوم بحل المجلس الجديد الذي لم يعش سوي تسع ساعات فقط[٨]. ولم تقف ممارسات الملك السلطوية عند هذا الحد، بل اتهم علي عبد الرازق – صاحب كتاب "الإسلام وأصول الحكم" والذي حاول أن يثبت فيه أن الخلافة ليست عنصرا في الحكم الإسلامي – بالتعريض بنظام الحكم، وذلك لأنه أفسد علي الملك فؤاد خطته في تنصيب نفسه خليفة للمسلمين بعد إلغاء الخلافة في تركيا. وبسبب هذه الأزمة – والتي سنعرض لها

بالتفصيل فيما بعد – انفض الائتلاف الوزاري وخرج الأحرار الدستوريون من الوزارة. ومن ناحية ثانية وإمعانا في التضييق علي الحياة الحزبية أصدر حزب الاتحاد مرسوما ملكيا سمي بقانون الجمعيات والهيئات السياسية يحتم علي التنظيمات السياسية والأحزاب أن تقدم بيانات عن تنظيماتها وأعضائها وفروعها وأن تكون خاضعة لرقابة الحكومة وإلا تعرضت للإغلاق والمصادرة كتنظيمات سرية. وقد فجر هذا المرسوم الغضب من جانب الأحزاب الثلاثة الوطني والوفد والأحرار الدستوريين وقوبل بالرفض والاحتجاج الشديد[٩]. وعلي أثر ذلك بدأ التقارب بين الوفد والأحرار الدستوريين، ثم برزت فكرة وجوب انعقاد البرلمان بمجلسيه من تلقاء نفسه في ٢١ نوفمبر ١٩٢٥ وبدون حاجة لدعوة الملك تطبيقا للمادة ٩٦ من الدستور المصري. وقد تحمس للفكرة الأحزاب الثلاثة علي الرغم من تهديد الحكومة بأنها ستلجأ للعنف واجتمع النواب في ٢١ نوفمبر ١٩٢٥ في فندق الكونتينتال وأجريت انتخابات الرئاسة في مجلس النواب، حيث تم اختيار سعد زغلول رئيسا ومحمد محمود وكيلا (ممثلا للأحرار الدستوريين) وعبد الحميد سعد وكيلا (ممثلا للحزب الوطني)[١٠]. ثم أصدر المجلس قرارا بطرح الثقة في الحكومة طبقا للمادة ٦٥ من الدستور، وفي نفس الوقت دعا إلى الانتخابات في ٢٢ مايو ١٩٢٦. وقد توحدت الأحزاب وصمدت لمحاولات القصر وحكومته الساعية لعرقلة الانتخابات والسعي لإصدار قانون انتخابي جديد. وقد استجابت الجماهير لبيانات الأحزاب برفض التصويت في ظل القانون الجديد. وبالفعل أدت هذه الضغوط إلى تراجع القصر وإجراء الانتخابات وفقا للقانون الذي صدر عام ١٩٢٤. وقد حصل الوفد علي ١٧١ مقعدا والأحرار الدستوريين علي ٢٩ مقعدا والحزب الوطني علي ٥ مقاعد وحزب الاتحاد علي مقعد واحد، والمستقلون علي ٥ مقاعد[١١]. وحرصا علي عودة الحياة النيابية واستقرارها اكتفي سعد زغلول برئاسة مجلس النواب، وتولي عدلي يكن رئاسة الوزراة، والتي تألفت من الوفد والأحرار الدستوريين[١٢]. وهكذا يمكن القول أن هذه الفترة كانت فترة نضال من اجل إرساء الحياة النيابية في مصر. كما شهدت علي المستوي الدستوري اعترافا بالعديد من الحريات والحقوق السياسية والمدنية التي جسدت مقولات الفكر الليبرالي حينذاك[١٣]، رغم تقييد ممارسة هذه الحقوق سواء بسبل قانونية أو سياسية. وعلي مستوي الممارسة السياسية شهدت انتخابات حرة ونزيهة في بعض الأحيان وتداولا للسلطة وإصرارا من جانب بعض منظمات المجتمع المدني خاصة الأحزاب علي عدم استئثار الملك بالسلطة وتحقيق قدر من الاستقلال النسبي في مواجهة السلطة الحاكمة. كما شهدت نضالا من أجل الحفاظ علي ما كفله الدستور من حقوق وحريات سياسية والسعي لإعمالها علي أرض الواقع.

لم يدم عمرهذه التجربة النيابية الأولى سوي سبع سنوات، ففي عام ١٩٣٠ تم إلغاء دستور ١٩٢٣ واستبداله بدستور آخر قيد سلطات البرلمان ووسع من صلاحيات الملك بصورة كبيرة[١٤]. وقد ذكرت المذكرة التفسيرية التي سبقت دستور ١٩٣٠ سبب إلغاء دستور ١٩٢٣ بأنه دستور نقل عن دساتير الدول المتقدمة دون أن تتوافر الأسباب الاجتماعية اللازمة لنجاحه وأن من المفروض أن يكون الدستور تعبيرا عن الأوضاع الاجتماعية السائدة[١٥].

ثانيا : التعددية التنظيمية

بقدر ما كان ظهور المقوم الأول للمجتمع المدني ظهورا خافتا ومترددا وليس أكثر من إرهاصة، بقدر ما كان المقوم الثاني والمتمثل في التعددية التنظيمية بارزا وبقوة. تمثل الأساس الموضوعي لنشأة منظمات المجتمع المدني في مصر بكافة أشكالها – وفقا للسيد – فيما شهده المجتمع المصري منذ القرن التاسع عشر وبفضل جهود التحديث في عصر محمد علي من تطورات اجتماعية واقتصادية أدت لمزيد من التمايز الاجتماعي. وكان من أبرز هذه التطورات اتساع مجال التعليم واندماج مصر في الاقتصاد العالمي والنشأة الجنينية للبرجوازية الوطنية ونمو طبقة وسطي مهنية وكذلك طبقة عاملة. وقد ترتب علي ذلك المطالبة من قبل هذه الفئات والطبقات بالحق في التجمع والتنظيم[١٦].

الأحزاب السياسية:

يرجع لاندو جذور الظاهرة الحزبية في مصر إلى أواخر القرن التاسع عشر والتي كانت في صورة جمعيات سرية، نشأت نتيجة عدة عوامل وكتعبير عن موقف معين. كانت البعثات التعليمية التي تم إرسالها إلى أوربا في عهد محمد علي، ونشاط الجمعيات التبشيرية، ونفوذ العلماء الفرنسيين في الطب والهندسة والفنون العسكرية من أبرز العوامل التي أثرت علي المثقفين وغرست لديهم شعورا بإمكانية تحسين الأحوال وتطويرها. وفي نفس الوقت صعدت معدلات السخط العام الموجه للنفوذ الأجنبي. وكانت ظاهرة السخط العام هي النواة التي تجمعت حولها الجمعيات السرية والتي مثلت أساس الظاهرة الحزبية فيما بعد من خلال تقديمها شكلا من أشكال التنظيم والمبادئ الهادفة لتطوير أسس الحياة العامة. وبالفعل بدأ عديد من الأحزاب السياسية حياته في شكل جمعيات سرية مثل الحزب الوطني والذي بدأ باسم جمعية مقاومة النفوذ الأجنبي ١٨٧٩، وكذلك حزب مصر الفتاة في عام ١٨٧٩[١٧]. كما يضيف لاندو عاملا آخر أدى إلى نشأة الظاهرة الحزبية وهو انتشار الصحافة. فكل الأحزاب بلا استثناء منذ أيام عرابي ومصطفي كامل بدأت خطواتها الأولى بتجمعات حول الصحف، فلم تكن الصحف صوتها فقط ولكن عقلها أيضا على حد تعبيره[١٨].

يطرح كل من هلال ورزق العوامل الأساسية التي أدت لنشأة الظاهرة الحزبية في مصر بصورة اكثر تفصيلا. يتحدد العامل الأول في الأزمة الاقتصادية الحادة التي أصابت مصر في عهدي سعيد وإسماعيل والتي أضعفت من سلطة الخديوي وقوّت من تغلغل النفوذ الأجنبي في مصر[١٩]. ومن ناحية أخرى فقد أدت هذه الأزمة إلى زيادة حجم طبقة كبار ومتوسطي الملاك نتيجة لشرائهم لأملاك الحكومة والخديوي والتي كانت مرهونة لصالح الدائنين الأجانب، مما أدى إلى ازدياد رغبة الأعيان في المشاركة في الحكم، ومن هنا جاء تأسيسهم للأحزاب السياسية وانضمامهم إليها وتمويلهم إياها[٢٠].

يتمثل العامل الثاني في تغير المناخ الفكري الثقافي العام نتيجة انتشار التعليم والصحافة السياسية وحركة الترجمة[٢١] يقدر رزق الزيادة في أعداد الملتحقين بالمدارس الحكومية بالضعف بين الفترة ١٨٩٠ – ١٩٠٥. فبينما كان العدد في ١٨٩٠ (٩,٣٢١ تلميذ) وصل إلى (١٨,٢١٧ تلميذ) عام ١٩٠٥. هذا فضلا عن الطلاب الذين أرسلوا في بعثات إلى أوروبا بين عامي

١٨٨٣-١٩١٩ والذين كان أغلبهم من طلاب الدراسات الإنسانية (٢١٥ طالبا من ٢٨٩ طالبا). وبلا شك أن طلاب هذا النوع من الدراسات أكثر استعدادا وقدرة علي العمل الحزبي[٢٢] ومن ناحية أخرى فقد زادت أعداد المجلات والجرائد من ١٦٩ عام ١٨٩٨ إلى ٢٨٢ عام ١٩١٣[٢٣]. وأخيرا حركة الترجمة وما حملته من أفكار جديدة لقراء اللغة العربية في شتي ميادين المعرفة. كان ناتج تلك التغيرات نشوء نخبة ثقافية ذات تعليم حديث وبروز روح إصلاحية عامة والإحساس بجوانب العجز والقصور في المجتمع وضرورة العمل علي إصلاحه[٢٤].

أما العامل الثالث فينحصر في حدوث تغيرات اجتماعية تمثلت في مزيد من التحضر. فقد شهدت الفترة ١٨٨٢-١٨٩٧ تزايد عدد السكان بنسبة ٤٣% بصفة عامة، وبنسبة ٦٨% في الحضر بصفة خاصة، وما ينطوي عليه ذلك من ازدياد السكان الذين يمكن أن يكونوا أكثر اهتماما بالمسائل العامة وأكثر استعدادا للمشاركة السياسية[٢٥]. يتحدد العامل الرابع والأخير في نشوء نخبة مصرية أو متمصرة من الأعيان والمثقفين المرتبطين بهم، والتي رغبت في الحصول علي نصيب أكبر من النفوذ السياسي بعد ازدياد ثرائها. كما ارتبط بذلك ظهور فئة من المتعلمين تعليما علمانيا حديثا والذين طرحوا مفاهيم الاستقلال والحرية السياسية والديمقراطية[٢٦].

كان نتاج هذه التطورات تبلور ثلاثة تيارات سياسية علي الساحة المصرية في عام ١٩٠٧ تجمعت حول صحف في البداية ثم تحولت إلى أحزاب. مثل التيار الأول مصطفي كامل وصحيفته اللواء ثم الحزب الوطني، وقد اتخذ موقف العداء للمحتل والسعي للتخلص منه والارتباط بالدولة العثمانية. وقف التيار الثاني موقف النقيض من التيار الأول إذ ناصر أتباعه الإنجليز واتخذوا من جريدة المقطم الموالية للمستعمر منبرا لهم وقد تحولوا فيما بعد إلى الحزب الوطني الحر. أما التيار الثالث فقد انتهج خطا وسطا، إذ نعت سياسة التيار الأول بالتطرف واعتبر سياسة التيار الثاني استسلاما. وقد مثل هذا التيار صحيفة الجريدة ثم أسس حزب الأمة[٢٧].

وقد كانت الأعوام ١٩٠٧-١٩٠٩ من أكثر الأعوام في تلك الحقبة التي شهدت طفرة في نمو الظاهرة الحزبية، إذ ظهر للوجود حوالي ثمانية أحزاب سياسية، الحزب الوطني الحر، الحزب الجمهوري المصري، حزب الأمة، حزب الإصلاح علي المبادئ الدستورية، الحزب الوطني، الحزب المصري، حزب العمال، الحزب الاشتراكي المبارك[٢٨]. والمتأمل في أسماء بعض هذه الأحزاب، مثل الحزب الاشتراكي والحزب الجمهوري المصري يدهش من جرأة هذه الأسماء في إطار حكم ملكي مستبد وسياق ثقافي محافظ. ولكن يستشعر أيضا أنها كانت مرحلة تحول علي كافة الأصعدة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

استمرت الظاهرة الحزبية في التطور، وبالطبع لم تستمر كل الأحزاب التي تأسست في الأعوام ١٩٠٧ - ١٩٠٩، بعضها استمر مثل الحزب الوطني . وقد ظهرت أحزاب جديدة مثل حزب الوفد ١٩١، حزب الأحرار الدستوريين ١٩٢٢، حزب الاتحاد ١٩٢٥، الحزب الاشتراكي المصري ١٩٢١[٢٩].

في ختام دراسة نشأة الظاهرة الحزبية في مصر، قد يكون من الملائم الاستشهاد بفكرة لاندو والتي تعد بمثابة تقييم نقدي رفيع المستوي للظاهرة الحزبية في مصر. أشار لاندو إلى أن الأحزاب جميعا وبلا استثناء كانت تتبع شخصا واحدا تتجمع فيه كفاءة الحزب كله ويقرر مصيره أكثر مما تقرره المبادئ حتى في الأحوال التي تخطط فيها بعض الأحزاب علي أسس تنظيمية منقولة عن الأنماط الأوربية كما حدث في الحزب الوطني أو حزب الوفد، فلم تكن هذه التنظيمات تعمل بطريقة عملية حقيقية، واعتمدت أكثر نشاطات هذه الأحزاب علي المزاج الشعبي أكثر مما

تحركت وفق المبادئ الحزبية. ولا أدل علي ذلك من أن المثقفين المصريين مع أنهم أثروا الحياة الحزبية بالكثير من أفكارهم وأعمالهم وتأييدهم إلا انهم لم يلتحقوا بتنظيماتها في معظم الأحوال[٣٠].

لم تقتصر التعددية التنظيمية علي الأحزاب السياسية فحسب، بل كان هناك عديد من **الجمعيات الأهلية**، والتي ترجع بدايات ظهورها إلى أوائل القرن التاسع عشر، إذ نشأت أول جمعية أهلية في مصر عام ١٨٢١ وهي الجمعية اليونانية بالإسكندرية. بعد ذلك بحوالي أربعة عقود توالي إنشاء الجمعيات الثقافية مثل جمعية معهد مصر للبحث في تاريخ الحضارة المصرية ١٨٥٩، وجمعية المعارف ١٨٦٨، والجمعية الجغرافية ١٨٧٥. ثم توالي تأسيس الجمعيات الدينية الإسلامية والقبطية مثل الجمعية الخيرية الإسلامية ١٨٧٨، وجمعية المساعي الخيرية القبطية ١٨٨١[٣١].

وتحدد قنديل أهم العوامل التي أدت إلى نشأة الجمعيات الأهلية في مصر في ثلاثة عوامل، أولها تزايد نشاط البعثات التبشيرية الدينية في الفترة التي سبقت الاحتلال البريطاني ١٨٨٢، وقد اتجه اهتمام هذه البعثات نحو الفقراء من خلال تقديم الإعانات الاجتماعية وإنشاء المدارس التابعة لها والتي تتيح تعليم الفقراء بالمجان. وقد أدى نشاط هذه البعثات إلى معارضة المصريين من المسلمين والأقباط مما شجعهم علي تأسيس عشرات من الجمعيات الأهلية ذات السمة الدينية، والتي اهتمت بدورها بتقديم الإعانات وخدمات التعليم للفقراء أي الفئات المستهدفة للبعثات. أما ثاني العوامل فيتركز في تزايد عدد الاقليات الأجنبية في مصر خاصة بعد ١٨٨٢، واتجاهها إلى تأسيس جمعيات وروابط خاصة بها . فضلا عن التأثير الذي لعبته الاقليات الأجنبية وتنظيماتها الحديثة علي المصريين الذين سعوا إلى الاحتماء بذاتهم وثقافتهم الوطنية من خلال تكوين الجمعيات كذلك. أما العامل الثالث فهو الاحتلال البريطاني لمصر ١٨٨٢ والذي شجع المصريين علي إنشاء تنظيمات غير حكومية تقوم بأدوار بديلة عن المؤسسات الرسمية القائمة مما أدى إلى تسارع حركة إنشاء الجمعيات الأهلية وتعدد أنماطها ومجالات عملها، فامتدت إلى التعليم والصحة والثقافة والرعاية الاجتماعية .

يلاحظ من تتبع تاريخ تجربة الجمعيات الأهلية في مصر أن الجمعيات الثقافية والعلمية كانت أسبق في الظهور من الجمعيات ذات الصبغة الدينية. كما أن هذه الجمعيات استطاعت أن تستقطب نخبة من المثقفين الذين عادوا من بعثاتهم الدراسية بالخارج وكذلك عناصر من النخبة التقليدية ممثلة في بعض الأمراء والأعيان. ومن ناحية أخرى، كان لهذه الجمعيات دور في الحركة الوطنية، فقد سعي العديد منها إلى مواجهة استبداد الحكم وتزايد النفوذ البريطاني، بل وطرح بدائل للإصلاح مما أدى إلى بعض المصادمات بين السلطة وعديد من هذه الجمعيات. وتم إغلاق البعض منها مثل جمعية محفل التقدم وجمعية محبي التقدم، بسبب نشاطهما الثقافي الواسع الذي ركز علي الدعوة لمبادئ الحرية والإخاء[٣٢].

وكان لدستور ١٩٢٣ واعترافه بحق المصريين في تكوين الجمعيات وتركيز سلطة الحل في يد القضاء الفضل في ازدهار حركة تشكيل الجمعيات وكذلك نشاطها . فقد تضاعف عدد الجمعيات عدة مرات فزاد من ١٩٥ جمعية (١٩٠٠ - ١٩٢٤) إلى ٦٣٣ جمعية (١٩٢٥-١٩٤٤)[٣٣].

تعد **النقابات العمالية والمهنية** أحد تشكيلات المجتمع المدني في مصر في ذلك الوقت أيضا. وتعود نشأة أول تنظيم نقابي عمالي إلى عام ١٩٠٠ عندما أسفر إضراب عمال لفافي السجائر ١٨٩٩ عن إنشاء أول تنظيم نقابي خاص بعمال الدخان عرف باسم جمعية لفافي

السجائر بالقاهرة، وكان للأجانب خاصة اليونانيين دور هام في تنظيم الإضراب وإنشاء الجمعية[٣٤].

وقد أسفر هذا الإضراب عن تعدد الإضرابات فيما بعد والتي أفرزت بدورها عديدا من التنظيمات النقابية مثل جمعية اتحاد عمال الخياطين بالقاهرة ١٩٠١، جمعية عمال السكك الحديدية ١٩٠٨، حتى بلغ عدد النقابات في عام ١٩١١ إحدى عشرة نقابة ضمت ستة آلاف عامل[٣٥]. كما أصبح للعمال المصريين دور اكبر في هذه التنظيمات. وقد خاضت الطبقة العاملة صراعا مريرا في أعقاب ثورة ١٩١٩ من أجل الحصول علي الاعتراف القانوني بالنقابات من ناحية. وتعرضت لمحاولات استقطاب من الأحزاب القائمة، بالذات حزب الوفد، بهدف احتوائها والسيطرة عليها من ناحية أخرى. ورغم تأخر الاعتراف القانوني بالنقابات العمالية إلى عام ١٩٤٢، إلا أن هذا لم يمنع نشوء عديد من النقابات والاتحادات العمالية .[٣٦]

أما بالنسبة **للنقابات المهنية**، فتعد نقابة المحامين أعرق النقابات المهنية في مصر إذ تأسست في سنة ١٩١٢. وقد ارتبطت منذ نشأتها بالحركة الوطنية المصرية، فقد شجع علي إنشائها الزعيم محمد فريد والذي استقال من النيابة ليمارس المحاماة وجرت الخطوات الأولى لإصدار قانون النقابة عندما كان سعد زغلول يتولى نظارة الحقانية[٣٧].

وتجدر الإشارة إلى أول تشكيل ظهر يضم المحامين كان في عام ١٨٧٦ وتمثل في نقابة المحامين أمام المحاكم المختلطة ثم تلاه إنشاء نقابة المحامين أمام المحاكم الأهلية ١٩١٢ وإنشاء نقابة المحامين أمام المحاكم الشرعية ١٩١٦[٣٨].

خلا القانون ٢٦ لسنة ١٩١٢ الذي أنشأ نقابة المحامين من تحديد أهداف النقابة أو وظائفها بصفة عامة وإن كان قد تناول وظائف كل مستوي من مستويات هيكلها البنائي. ومن ناحية أخرى فإن هذا القانون لم يتضمن نصا يحظر علي النقابة القيام بدور سياسي مما أسهم في إعطاء النقابة حرية الحركة والقدرة علي لعب دور سياسي نشيط، الأمر الذي دفع الحكومات غير الوفدية إلى تقييد هذا النشاط بأساليب عديدة منها تضمين قانون النقابة نصا يحظر عليها ممارسة النشاط السياسي. كانت هناك علاقة صراع بين نقابة المحامين والحكومات غير الوفدية بسبب مواقف هذه الأخيرة المضادة للديمقراطية والمبادئ الدستورية، وأيضا بسبب انتماء أغلبية المحامين لحزب الوفد، ولذلك لم يكن غريبا أن يتزعم حزب الأحرار الدستوريين الدعوة إلى حظر الاشتغال بالسياسة علي نقابة المحامين[٣٩].

علي الرغم من أن إنشاء نقابة المهندسين يعود إلى عام ١٩٤٦، إلا أن العشرينات من هذا القرن شهدت محاولات لتشكيل نقابة للمهندسين. ففي عام ١٩١٧ تأسست جمعية المهندسين المعماريين والتي حددت أهدافها في رعاية حقوق ومصالح وكرامة المهندس المعماري، والسعي إلى تحديد المؤهلات التي تخول لصاحبها الاشتغال بمهنة الهندسة المعمارية وغيرها من الأهداف المتعلقة بتطور المهنة . كما شهد عام١٩٢٠ إنشاء جمعية المهندسين المصرية[٤٠].

وينطبق نفس الأمر علي نقابة الصحفيين، فعلي الرغم من أن النقابة أنشئت رسميا في سنة ١٩٤١، إلا أن جهود التنظيم النقابي في أوساط الصحفيين في مصر تعود إلى بداية هذا القرن . وكانت أولى الخطوات في هذا السبيل إنشاء رابطة للصحفيين الأجانب في سنة ١٩٠٩.

ثم تلا ذلك جهود احمد لطفي السيد لإنشاء نقابة للصحفيين ١٩١٢ لتضم الصحفيين المصريين والأجانب . ثم تاسست جمعية الصحافة في سنة ١٩٣٠ والتي شملت المحررين وأصحاب الصحف في نفس الكيان[٤١]. ولم تقتصر محاولات التنظيم النقابي علي الفئات السابقة بل أيضا شملت فئات رجال الصناعة والتجارة . فقد نشأت الغرف التجارية في صورتها الأولى عام ١٩١٠، وكذلك أنشئ اتحاد الصناعات المصرية عام ١٩٢٢، بهدف العناية بالمصالح المشتركة للقائمين علي الصناعة المصرية ومعاونة الحكومة في رسم سياسة صناعية للبلاد . كما قام بدور نشط في الدفاع عن مصالح أصحاب الصناعة المصريين في مواجهه المنافسة الأجنبية، وفي المطالبة بإدخال التشريعات اللازمة لدفع الصناعة[٤٢] .

واستخلاصا مما سبق يمكن القول أن الفترة من أواخر القرن الماضي حتى عام ١٩٣٠ شهدت تعددية كبيرة في منظمات المجتمع المدني بمختلف أشكالها. وكانت هذه المنظمات ترجمة لمصالح وأهداف عديد من الفئات والطبقات الاجتماعية التي تبلورت في ذلك الوقت. ومن ناحية ثانية، فإن نشاط هذه المنظمات ونضالها سار علي خطين متوازيين هما؛ الدفاع عن المصالح الفئوية لأعضائها، والمشاركة في الحركة الوطنية والديمقراطية معا .

الهوامش

[1] متولي، محمود، مصر والحياة الحزبية والنيابية قبل سنة ١٩٥٢، دراسة تاريخية وثائقية، القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٠، ص ٧٩-٨٠

[2] انظر المزيد عن ملابسات صدور الدستور في الرفاعي، عبد العزيز، الديمقراطية والأحزاب السياسية في مصر الحديثة والمعاصرة ١٨٧٥ - ١٩٥٢، دراسة تاريخية سياسية تحليلية، القاهرة : دار الشروق،١٩٧٧، ص ص ١٥٥- ١٦٨

[3] مركز الأهرام للتنظيم والميكروفيلم، الدساتير المصرية ١٨٠٥-١٩٧١، القاهرة، ١٩٧٧، ص ص ١٥٩-١٦٠

[4] مرجع سابق

[5] شلبي، ابراهيم، تطور النظم السياسية والدستورية، القاهرة : دار الفكر العربي، ١٩٧٤، ص ٣٤٦

[6] - الرافعي، عبد الرحمن، في أعقاب الثورة المصرية- ثورة ١٩١٩، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧، ص ١٧٢

- رمضان، عبد العظيم، تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨، ص ٣٩٨

[7] انظر أمثلة لهذه الكتابات في :-

متولي، مرجع سابق ، ص ٨٦ وشلبي، مرجع سابق، ص ٣٢٣

[8] انظر المزيد من التفاصيل عن هذه الأحداث :

- الرافعي، عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ص ٢٤٩-٢٧٨
- الرفاعي، مرجع سابق، ص ١٧٩

[9] لاندو، جاكوب، (ترجمة سامي الليثي)، الحياة النيابية والأحزاب في مصر ١٨٦٦ إلى ١٩٥٢، القاهرة: مكتبة مدبولي، بدون تاريخ، ص ص ١٨٤-١٨٥

راجع أيضا : الرافعي، مرجع سابق، ص ص ٢٨٩-٢٩٤

[10] الرفاعي، مرجع سابق، ص ص ١٨٢-١٨٣

[11] هلال، علي الدين، السياسة والحكم في مصر، العهد البرلماني ١٩٢٣- ١٩٥٢، القاهرة : مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٦، ص ١٢٦

[12] الرفاعي، مرجع سابق

[13] الزيات، السيد عبد الحليم، التحديث السياسي في المجتمع المصري، دراسة سوسيوتاريخية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠، ص ١٦٥

[14] لاندو،مرجع سابق، ص ١٩١

وأيضا متولي، مرجع سابق، ص ٨٦

[15] هلال، مرجع سابق، ص ١١٧

[16] El-Sayyid, M., A Civil Society in Egypt, op.cit., p. 271

[17] لاندو، مرجع سابق، ٧٩-١٠٣

[18] مرجع سابق، ص ١٧٩

[19] هلال،مرجع سابق، ص ٦٠

[20] رزق، يونان، الأحزاب السياسية في مصر ١٩٠٧ - ١٩٨٤، القاهرة : دار الهلال، ١٩٨٤، ص ١٧

[21] هلال، مرجع سابق، ص ٦١

[22] رزق،مرجع سابق، ص١٨

[23] مرجع سابق، ص ١٩

[24] هلال، مرجع سابق، ص٦٢

[25] مرجع سابق، ص ٦٣

[26] مرجع سابق

[27] رزق، مرجع سابق ص٢٣

[28] انظر أيضا رصد الأحزاب السياسية بكافة اتجاهاتها في الفترة ١٩٠٧-١٩٢٣، في متولي، مرجع سابق، ص١٦٨- ١٧٥

[29] انظر المزيد :-
- لاندو، مرجع سابق ص ١٦٠ - ١٦٢
- الشلق، احمد زكريا، حزب الأحرار الدستوريين ١٩٢٢-١٩٥٣، القاهرة :دار المعارف، ١٩٨٢
- رمضان، عبد العظيم، تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى ١٩٣٦، القاهرة : دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨، ص٥٠٧ - ٥٥٨
- شلبي، مرجع سابق، ٢٢٨ - ٢٤٩

[30] لاندو، مرجع سابق، ص ١٨٠
[31] قنديل، أماني، " الجمعيات الأهلية والثقافة والتنشئة السياسية في مصر، قراءة في التاريخ الاجتماعي والسياسي"، في المنوفي،، الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير، مرجع سابق،١٩٩٤، ص١٠٣٨
[32] انظر المزيد: مرجع سابق، ص ١٠٣٨ - ١٠٤٤
[33] مرجع سابق، ص ١٠٥٠
[34] الغزالي، عبد المنعم، محاضرات عن الحركة النقابية المصرية العربية الدولية الافريقية١٩٧٥ - ١٩٨٧، القاهرة : الناشر العربي، ١٩٨٨،ص ٤٢
[35] خالد، محمد، الحركة النقابية بين الماضي والحاضر، القاهرة : مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر، ١٩٧٥، ص ٢٤
[36] انظر المزيد، رومان، مرجع سابق، ص ١٠٢ - ١١٣
[37] السيد، مصطفي كامل، المجتمع والسياسة في مصر، دور جماعات المصالح في النظام السياسي المصري ١٩٥٢ - ١٩٨١، القاهرة : دار المستقبل العربي، ١٩٨٣، ص ١٢٤
[38] عبد المنعم، احمد فارس، جماعات المصالح والسلطة السياسية في مصر، دراسة حالة لنقابات المحامين والصحفيين والمهندسين، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٤، ص ٤٨ -٤٩
[39] مرجع سابق، ص ٨٩
[40] مرجع سابق، ص ١٤٥ - ١٤٦
[41] السيد، مصطفي، مرجع سابق، ص ص ١٠٢-١٠٣
[42] مرجع سابق، ص ٥٤

المبحث الثاني

المناخ الفكري والسياسي في عهد التحول الليبرالي الأول

١٩٢٣-١٩٣٠

يتعرض هذا المبحث للمناخ الفكري والسياسي الذي ساد في ذلك الوقت باعتبـــاره السـياق الذي برزت في ظله القضايا موضع التحليل. كما يتعرض لملابسات ظهور كل قضيـــة وأهـم الأفكار التي دار حولها كل من كتاب "الإسلام وأصول الحكم" وكتاب "في الشعر الجاهلي".

أولا : ملامح المناخ الفكري والسياسي

لم ينشأ الفكر العربي بمعزل عن الواقع، بل هو مرآة صادقة لهذا الواقع بتفاصيله وتناقضاتـه وصراعاته بل والتحديات التي تجابهه. يري بركات أن العرب واجهوا مهمات توحيـد المجتمـع وبناء نظام أفضل، كل من زاويته الخاصة، وعلي أساس انتماءاته ومصالحه ومستويات وعيـــه، ولأن المواجهة في سبيل التحرر والبناء تشكل الإطار الذي نشأ فيه الفكر العربي المعاصر فــإن هذا الفكر كان فكر مواجهة يقابله فكر لا مواجهة[١].

لم تخرج مصر عن مسار التطور الإنساني للمجتمعات من حيث ارتيادها ميـدان التحديـث وما ترتب عليه من آثار ثقافية وفكرية وسياسية. وقد اختلف الباحثون في تحديد البداية الحقيقيـة للتحديث في مصر. فبينما أرجع البعض بدء النهضة إلى سنة ١٧٩٨ عندما غزا نـابليون مصـر علي اعتبار أن هذا التاريخ يمثل بداية المجابهة المباشرة بين الشرق والغرب، أو بـالأحرى بيـن

الخلافة العثمانية وأوربا الصناعية، وما ترتب علي ذلك من بدايات انتشار التعليم والصحافة والتوسع في الاحتكاك الثقافي بالغرب[٢]. فإن البعض الأخر أعاد البداية إلى عصر محمد علي إذ تم في عهده الزخم الأساسي للتحديث[٣]. ولهذا السبب الأخير ستركز الباحثة علي البداية الثانية خاصة وأنها الأقرب زمنيا للفترة محل التحليل.

يعود الفضل لمحمد علي في إقامة البنية الأساسية الوطنية الثقافية لمصر الحديثة. فوفقا لأنور عبد الملك، لم يكن الرحالة والمبشرون هم الذين مهدوا للتغيير في أرض مصر، بل قد جاء ذلك وبصورة أساسية من أفواج المبعوثين من شباب مصر الذين أوفدوا إلى قلب أوربا ونهلوا من العلوم والأفكار الحديثة. كانت البعثات هي الجهاز الرئيسي الذي استخدمته مصر بإيقاع سريع لكي تتجمع علي أرض الوطن ثمار الثورة الصناعية، أي العلم والتكنولوجيا، وكذلك الأفكار السياسية والاجتماعية وليدة الثورات البرجوازية الأوربية، وأسلوب الحياة وأنماط السلوك الخاصة بالمجتمعات الحديثة الرأسمالية والليبرالية في أوربا القرن التاسع عشر[٤]. وقد استمرت البعثات في عهدي سعيد وإسماعيل، وكان هدف إسماعيل بالذات منها إقامة بنية أساسية لنظام وطني ونظام تعليمي جدي[٥]. أسفرت عودة هذه البعثات عن حركة واسعة للترجمة، كما تأسست مدرسة الألسن عام ١٨٣٦. كانت الأعمال المترجمة هي الزاد الذي غذي عقول الصفوة الجديدة من الموظفين والضباط والأعيان ورجال الدولة. كما كان هؤلاء العائدون هم قوام النظام التعليمي المدني الحديث[٦].

أسفرت هذه التطورات عن نظامين للتعليم، تمثل الأول في التعليم الديني والأزهري، والثاني في المدارس العصرية أوربية الطراز التي أنشأتها الدولة والإرساليات التبشيرية. وكان النوعان منفصلين عن بعضهما تمام الانفصال. كما كان وراء هذا الانفصال انقسام في العقليات. فقد أدت هذه الازدواجية إلى خلق فئتين مختلفتين من المثقفين لكل منهما عقليتها الخاصة، العقلية التقليدية المقاومة لكل تغيير، وعقلية الأجيال الطالعة القابلة لكل تغيير ولكل أفكار أوربا الحديثة وذلك وفقا لحوراني[٧]. كان هذا الانقسام هو إحدى بل وأهم سمات المناخ السياسي والفكري آنذاك، والذي تجلي بوضوح في القضايا محل الدراسة في هذا الفصل.

وعلي صعيد خريطة القوي والتيارات السياسية والفكرية الفاعلة في ذلك الوقت، كان هناك عدد من التيارات الرئيسية والفرعية. كان هناك التيار الديني والذي تفرع إلى اتجاهين؛ اتجاه ديني إصلاحي كان من أبرز رموزه رفاعة الطهطاوي ١٨٠١-١٨٧٣، وجمال الدين الأفغاني ١٨٣٩-١٨٩٧، ومحمد عبده ١٨٤٩-١٩٠٥. وقد انطلق أنصار هذا الاتجاه من مقولة انحطاط المجتمعات الإسلامية وتوصلوا إلى ضرورة الرجوع إلى ينابيع الدين الأولى وإحياء الدين الصحيح واقتباس العلوم الأوربية دون التخلي عن الإسلام[٨]. كانت غاية هذا الاتجاه تجديد التراث العربي الإسلامي حتى يلائم روح العصر. وقد انتشر هذا الاتجاه بين الملاك والأعيان[٩]. أما الاتجاه الثاني فكان اتجاها دينيا تقليديا محافظا متمسكا بالنظام القديم ومؤسساته كما هي، بل ومصرا علي الارتباط بالخلافة العثمانية، وملتزما بمقولات العلماء والفقهاء بما فيها مقولة طاعة الحاكم طاعة مطلقة حتى لو كان ظالما علي أساس أنها واجب ديني وتجنبا للفتنة والفوضي وتجزئة الأمة[١٠]. وكان من أبرز رجالات هذا الاتجاه معظم رجال الأزهر. أما التيار الثالث فكان تيارا سياسيا ثوريا يستهدف التحرير السياسي للوطن والفرد، كما كان يؤمن بالفكرة القومية ويحض علي كراهية الاحتلال مع التأكيد علي ضرورة الارتباط بتركيا. وكان من أبرز أنصاره مصطفي كامل. وقد انتشرت أفكار هذا التيار بين أبناء الأثرياء من المصريين والأتراك[١١]. كان التيار الثالث يشابه التيار الثاني في إيمانه بالفكرة القومية ولكن بمعناها

الحديث العلماني، إذ كان يشدد علي القومية كبديل للخلافة والعلمانية كبديل للسلطة الدينية، وكان شعاره "مصر للمصريين". كما كان يؤمن أنصاره بالدعوات الاجتماعية التحررية مثل الدعوة لتحرير المرأة. وكان قوام هذا التيار هؤلاء العائدين من أوربا والذين مثلوا نواة التيار الليبرالي فيما بعد مثل قاسم أمين ١٨٦٣-١٩٠٨ وأحمد لطفي السيد ١٨٧٢-١٩٣٦ وغيرهم[١٢]. أما التيار الرابع والأخير فهو التيار الذي يمثل الفكر التقدمي بمقاييس العصر والذي يتفق مع التيار الليبرالي في إيمانه بالتوجه القومي والعلماني والتحرري ولكنه يذهب أبعد منه باتجاه الاشتراكية، ويمثل ذلك التيار عبد الرحمن الكواكبي ١٨٥٤-١٩٠٢ وشبلي شميل ١٨٥٠-١٩١٧ وفرح أنطون ١٨٧٤-١٩٢٢ وغيرهم ممن كانوا يمثلون يسار العصر[١٣].

تري السيد أن هذا المناخ أفرز فيما بعد مدرستين في الفكر المصري، تمثلت الأولى في أعمال سلامة موسي وإسماعيل مظهر وحسين فوزي والذين يمثلون الخط الممالئ للغرب مع عدم المساس بالدين من ناحية. والثانية ممثلة في جماعتي الإخوان المسلمين بقيادة حسن البنا، ومصر الفتاة بقيادة أحمد حسين واللتان تمثلان الخط الديني من ناحية أخرى. وفيما بين هاتين المدرستين المتطرفتين من وجهة نظرها، هناك مدرسة أخرى أقدم عهدا والتي كان أنصارها وعلي رأسهم محمد عبده - يعتقدون في إمكانية تطوير التراث الديني بما يتلاءم مع روح العصر، وبذلك يخلقون شيئا مغايرا لا هو مسيحي غربي ولا هو إسلامي شرقي. وتعتبر السيد هذه المدرسة هي صاحبة الرؤية الليبرالية الحقة والتي كانت لها الغلبة حتى العقد الثاني من القرن العشرين، في حين أن كلا من الرؤيتين الأخريين سادتا في العقد الثالث من ذات القرن[١٤].

وبالفعل بقدر ما اتسمت الفترة التي عاشها الأفغاني ومحمد عبده بالسعي للتوفيق بين الحديث والقديم أو ما يمكن أن يطلق عليه المرحلة التوفيقية، بقدر ما كانت فترة مابين الحربين العالميتين علي الطرف النقيض، فقد سادها مناخ استقطابي حاد بين التيار الديني من ناحية- والذي بدأ يتخلي عن أطروحاته الليبرالية بدءً من رشيد رضا واستبدلها بالأفكار الأكثر محافظة في الفكر الإسلامي - والتيار الليبرالي والتقدمي الأميل للعلمانية والعقلانية والذي مثله لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسي من ناحية أخرى. يحدد شرابي سمات كل فريق، فبينما اتسم ذوو الاتجاهات الدينية المحافظة بالميل للاستناد لما تركه السلف والدوجماتية وغلبة الاتجاهات الثيولوجية في التفكير والرؤية الساكنة للقيم الاجتماعية والإيمان بالحقيقة المطلقة، فإن الفريق الثاني والذي يضم ذوي الميول العلمانية فقد اتسم بتبني النظرة المستقبلية و البراجماتية والمادية للأمور، وكذلك الرؤية الديناميكية للقيم الاجتماعية. فضلا عن إيمانه بالعلم ونسبية الحقيقة[١٥]. ويري الأنصاري أن فترة ما بين الحربين شهدت بلوغ الحركة التجديدية ذروتها بحيث لو تأمل مؤرخو الشرق العربي الوضع في تلك السنوات لرجحوا أن المعركة بين القديم والجديد، بين الإسلام والحداثة، بين السلفية والعلمانية لابد أن تصل إلى نهايتها الحاسمة بانتصار فريق علي آخر بصورة لا تحتمل عودة التوفيق بينهما[١٦].

في إطار هذا المناخ الاستقطابي برزت كل من قضية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" ١٩٢٥ وكتاب "في الشعر الجاهلي" ١٩٢٦ والذي تجلي فيما دار حولهما من مناقشات مدي التسامح الموجود فيما بين أطراف النخبة السياسية ومدي قبولها للحق في الاختلاف.

ثانيا: ملابسات ظهور وتطور كل من قضيتي "الإسلام وأصول الحكم" و"في الشعر الجاهلي"

كانت كل من قضية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرازق ١٩٢٥، وقضية كتاب "في الشعر الجاهلي" للدكتور طه حسين ١٩٢٦ من أهم القضايا التي برزت في ذلك الوقت والتي كشفت المناقشات التي دارت حولهما عن أسلوب ومنهج التفاعل بين النخبة السياسية والفكرية في ذلك الوقت، كما أوضحت إلى أي مدي توافرت قيمة التسامح السياسي علي خريطة الخطاب السياسي لهذه النخبة.

منذ أن أعلن مصطفي كمال اتاتورك الجمهورية التركية واتخذ أنقرة مقرا، وصرح بأن تركيا لم تبق لها بالخلافة حاجة وأنها جرت علي تركيا متاعب لاقبل لها بها. قامت في الهند وغير الهند من البلاد الإسلامية هيئات تريد أن تجعل الخلافة في دولة إسلامية، وقيل يومئذ أن إنجلترا ترحب بأن تكون الخلافة في مصر. وكان الملك فؤاد يرنو ببصره إلى الخلافة بغية تحقيق هدفين؛ الأول أن يكتسب لنفسه من المهابة بين ملوك العالم الإسلامي وشعوبه ما يكتسبه عادة خليفة المسلمين، والثاني أن يستفيد من هذا المركز الديني العظيم في توطيد سلطته الزمنية في مصر علي حساب الحكم الدستوري وذلك وفقا لرمضان(١٧). وعلي حد تعبير البشري، وجد الملك فؤاد في بردة الخلافة الملقاة ضالته، إلا أنه أخفي هذه الرغبة وكان طريقه إلى الخلافة يبدأ بالأزهر فاستعان بكبار رجاله(١٨). وبالفعل بدأ القصر ينشر الفكرة سرا بين رجال الدين وكبار علماء الأزهر، بل بدأت تتشكل جماعات في الأقاليم المصرية أطلق عليها اسم لجان الخلافة للدعوة لهذه الفكرة، وفي مقابل ذلك لم يتحمس سعد زغلول للفكرة ووصفها بأنها محاولة خيالية ومحفوفة بمنازعات لا يمكن غض النظر عنها(١٩).

وفي ١٩ مارس ١٩٢٤ اجتمع عدد من علماء الأزهر وطلبته، مؤلفين لجنة ضمت هيئة كبار العلماء والأمراء وغيرهم من قادة الرأي للبحث في أمر الخلافة. وأصدرت الهيئة في اليوم ذاته بيانا في غاية الأهمية إذ ردت مفهوم الخلافة الاسلاميةالي أصل وضعه أيام السلطنة العثمانية وقررت صراحة أن الخلافة رياسة عامة في الدين والدنيا، والإمام نائب عن صاحب الشريعة (ص) في حماية الدين وتنفيذ أحكامه وفي تدبير شئون الخلق الدنيوية علي مقتضي النظر الشرعي، وأن الإمام يتولى الحكم بالبيعة من أهل الحل والعقد، أو باستخلاف إمام قبله، أو بطريق التغلب وحد. يري البشرى، أن الهيئة لم ترد مفهوم الخلافة إلى معناه السلبي القديم فحسب ولكنها سكبت فيه ماء السياسة قراحا، ولم تفرق في شرعية تولي الإمام بين بيعه تجريها الصفوة، وبين الحكم الوراثي، وبين التغلب والقهر وإن استبعدت أسلوب الانتخاب العام. ومن ناحية ثانية، فقد حدد البيان سلطة الإمام الدنيوية بأنه صاحب التصرف التام في شئون الرعية ولابد أن تكون جميع الولايات مستمدة منه وصادرة عنه كولاية الوزراء وكولاية أمراء الأقاليم وولاية القضاء وولاية نقباء الجيش وحماة الثغور. ويعلق البشري علي هذه السلطات بأنها سلطات كاملة علي الإدارة والجيش جانبت الفكر السياسي الذي قام عليه دستور ١٩٢٣ حين قرر أن جميع السلطات مصدرها الأمة وأن الحكومة برلمانية نيابية(٢٠).

وقد تزامن مع هذه الأحداث انقضاض القصر علي الحكم النيابي، إذ حل البرلمان المنتخب في ٦ مارس ١٩٢٥ وعين أحمد زيور باشا رئيسا للحكومة الائتلافية المكونة من حزب الاتحاد وحزب الأحرار الدستوريين[٢١]. صدر كتاب الشيخ علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" في إبريل ١٩٢٥ محاطا بهذا المناخ السياسي والفكري. كان علي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦) شابا من أبناء الأزهر يعمل قاضيا شرعيا بمدينة المنصورة، كما ينتسب إلى عائلة نافذة كان لأفرادها دور فعال في حزب الأحرار الدستوريين[٢٢].

كانت الأطروحة الأساسية في الكتاب تدور حول الخلافة والإمامة في الفكر والتاريخ الإسلامي. فقد خلص علي عبد الرازق من بحثه إلى نتيجة مؤداها أن نظام الخلافة نظام غريب عن الإسلام ولا أساس له في المصادر والأصول المعتمدة للدين عند المسلمين من كتاب وسنة وإجماع[٢٣].

وفي تقييم تأثير الكتاب يري البشري أن له مستويين للتأثير؛ المستوي الأول وهو الفكري المتعلق بعلمانية الدولة والمجتمع وفصل الدين عن نظم الحكم الزمنية، والمستوي الثاني وهو السياسي المتعلق بمقاومة استبداد الملك فؤاد وإفساد سعيه لتولي الخلافة. وهذا ما أكسب الكتاب مذاقا حاذقا إذ وجه سهام القول في شجاعة كبيرة ضد النظام الملكي الاستبدادي وضد " الذي يسمي عرشا لا يرتفع إلا علي رؤوس البشر ولا يستقر إلا فوق أعناقهم"[٢٤].

وعلي نفس المنوال يري عمارة، أن أهمية هذا البحث أنه ظهر في وقت كانت فيه قضية الخلافة الإسلامية مثارة بل كانت أهم أحداث الساعة، وأن الكتاب لم يكن بحثا أكاديميا، وإنما كان بالدرجة الأولى جهدا سياسيا في معركة سياسية حامية، كما كان تحديا لعرش وملك بكل ما وراءهما من قوي وإمكانيات، فضلا عن استفزازه لقطاعات عريضة محافظة من مختلف أنحاء العالم الإسلامي[٢٥].

يبتعد الأنصاري عن تقييم الأثر السياسي للكتاب ليركز علي زاوية أخرى هي مضمونه ومنهجه العلمي، إذ يري أن خطورة عمل علي عبد الرازق أنه استند لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي إلى حجج ومبررات دينية شرعية مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي لتبرير العلمانية ضمن إطار الإيمان الديني ذاته، وليس من منطلق العلمانية الخالصة المنافية للدين وذلك مما جعل منها قضية مشروعة داخل الفكر الإسلامي بعد أن كانت تطرح منذ مطلع النهضة من خارجه[٢٦].

بدأت المعركة التي تعددت أطرافها؛ الأزهر ورجاله، المنار وكتابها، وكذلك صحف حزب الوفد وحزب الأحرار الدستوريين، باجتماع هيئة كبار العلماء بمقتضي المادة ١٠١ من قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية رقم ١٠ لسنة ١٩١١ والتي تنص علي أنه "إذا وقع من أحد العلماء أيا كانت وظيفته أو مهنته ما لاينا سب وصف العالمية يحكم عليه من شيخ الأزهر بإجماع تسعة عشر عالما معه من هيئة كبار العلماء المنصوص عليها في الباب السابع من هذا القانون بإخراجه من زمرة العلماء، ولا يقبل الطعن في هذا الحكم". كما يترتب علي الحكم المذكور محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى وطرده من كل وظيفة وقطع مرتباته من أي جهة كانت وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية[٢٧]. بالفعل اجتمعت الهيئة في ١٢ أغسطس ١٩٢٥ برئاسة شيخ الأزهر وحضور

أربعة وعشرين عالما من هيئة كبار العلماء لمحاكمة الشيخ علي عبد الرازق عن التهم الموجهة إليه والتي تضمنها كتاب "الإسلام وأصول الحكم". وقد رأت الهيئة أن الكتاب المذكور يحوي أمورا مخالفة للدين ولنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأمة منها:

١- جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.

٢- وأن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي (ص) كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين.

٣- وأن نظام الملك في عهد النبي (ص) كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطراب أو نقص موجبا للحيرة.

٤- وأن مهمة النبي (ص) كانت بلاغا للشريعة مجردا عن الحكم والتنفيذ.

٥- وإنكار إجماع الصحابة علي وجوب نصب الإمام وعلي إنه لابد للأمة بمن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.

٦- وإنكار أن القضاء وظيفة شرعية.

٧- وأن حكومة أبى بكر والخلفاء الراشدين من بعده رضي الله عنهم كانت لا دينية[٢٨].

وقد أعلنت الهيئة الشيخ علي عبد الرازق بهذه الاتهامات في ٢٩ يوليو ١٩٢٥ وبأنها ستنعقد في صورة هيئة تأديبية لمحاكمته في ٥ أغسطس ١٩٢٥، مما دفع الشيخ عبد الرازق إلى المطالبة بالتأجيل لإعداد دفاعه ضد هذه الاتهامات. وقد قدم بالفعل دفعا فرعيا مفاده أنه لا يعتبر نفسه أمام هيئة تاديبية، وطلب ألا تعتبر الهيئة حضوره أمامها اعترافا منه بأن لها حق قانوني في محاكمته. وقد رفضت الهيئة هذا الدفع الفرعي وسارت في إجراءات المحاكمة. وصدر الحكم ونصه " حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر بإجماع أربعة وعشرين عالما معنا من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب "الإسلام وأصول الحكم" من زمرة العلماء". لم يقتصر الأمر علي مجرد سرد التهم السابق الإشارة إليها، بل وصلت المسألة إلى اتهام الشيخ علي عبد الرازق بالطعن في الإسلام حيث ورد في نص الحكم "يقف الشيخ علي في ص ٣٤ و٣٥ من المسلمين موقف الطاعن علي دليلهم الديني والخارج علي إجماعهم المتواتر الذي انعقد علي شكل حكومتهم الدينية أو موقف المجيز للمسلمين إقامة حكومة بلشفية، وكيف ذلك والدين الإسلامي في جملته وتفصيله يحارب البلشفية لأن البلشفية فتنة في الأرض وفساد كبير ...."، وفي موضع آخر " ومن حيث إنه يزعم في ص ٨٣-٨٤ أن النبي صلي الله عليه وسلم لم يغير شيئا من أساليب الحكم عند أي أمة أو قبيلة في البلاد العربية، وإنما تركهم وما لهم من فوضي ونظام، وهذا طعن صريح علي محمد صلي الله عليه وسلم بأنه لم يرسل لسعادة الناس في دينهم ودنياهم وطعن صريح علي كتاب الله تعالي بأنه غير واف بما يلزم في الشؤون الاجتماعية"[٢٩].

ترتب علي حكم هيئة كبار العلماء بفصل علي عبد الرازق آثار سياسية شديدة أدت إلى انهيار الائتلاف الحكومي القائم. فقد حاول وزراء حزب الأحرار الدستوريين في الوزارة إنقاذ الشيخ علي عبد الرازق بطريقة مفادها طلب فتوي مستشاري لجنة القضايا في الحكومة بشأن اختصاص هيئة كبار العلماء بإصدار هذا الحكم ومدي تأثير ذلك الحكم في حالة اختصاصها في

فصل العالم من وظيفته وقطع مرتبه وحرمانه من الدخول في أي خدمة بالحكومة. كانت محاولة حزب الأحرار الدستوريين لإنقاذ علي عبد الرازق هي الفرصة الذهبية التي انتظرها القصر للتخلص منه، فأوعز إلى يحي إبراهيم باشا رئيس الوزراء بالنيابة أن يخير عبد العزيز فهمي باشا وزير الحقانية في ذلك الوقت إما تنفيذ حكم هيئة كبار العلماء أو تقديم استقالته، وعندما رفض تمت إقالته وانهار الائتلاف الحكومي وخرج الدستوريون من الحكم[٣٠].

كما يتعين الإشارة في هذا الصدد أيضا إلى موقف سعد زغلول زعيم حزب الوفد في ذلك الوقت، إذ مال موقفه ميلا شديدا نحو التعصب السياسي ضد الكتاب ومؤلفه، وهو موقف نقله عمارة بنصه عن كتاب الجزيري سكرتير سعد زغلول "ذكريات تاريخية طريفة"، فعندما سأل الجزيري سعد زغلول عن رأيه في الكتاب قال " لقد قرأته بإمعان لأعرف مبلغ الحملات عليه من الخطأ والصواب فعجبت أولا كيف يكتب عالم ديني بهذا الأسلوب في مثل هذا الموضوع ؟ وقد قرأت للمستشرقين وسواهم، فما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام حدة كهذه الحدة في التعبير علي نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق. لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه، بل بالبسيط من نظرياته، وإلا فكيف يدعي أن الإسلام ليس مدنيا ولا هو بنظام يصلح للحكم، فأية ناحية مدنية من نواحي الحياة لم ينص عليها الإسلام؟ هل البيع أو الإجارة أو الهبة أو أي نوع آخر من المعاملات ؟ ألم يدرس شيئا من هذا في الأزهر؟ أو لم يقرأ أن أمما كثيرة حكمت بقواعد الإسلام فقط عهودا طويلة كانت انضر العهود، وأن أمما لا تزال تحكم بهذه القواعد وهي آمنة مطمئنة ؟ فكيف لا يكون الإسلام مدنيا ودين حكم .... وما قرار هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي من زمرتهم إلا قرار صحيح لا عيب فيه لأن لهم حقا صريحا بمقتضى القانون أو بمقتضى المنطق والعقل أن يخرجوا من يخرج علي أنظمتهم من حظيرتهم فذلك أمر لا علاقة له مطلقا بحرية الرأي التي تعنيها السياسة"[٣١].

وهكذا تكاتفت الاعتبارات الدينية والسياسية والعلمية المحيطة بالقضية علي تصعيد أهمية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" وجعله مادة لصراع فكري وسياسي ضروس علي صفحات الجرائد والمجلات المعبرة عن أبرز التيارات والقوي السياسية الفاعلة في ذلك الوقت. كما انعكس الاستقطاب الحاد الذي كان يعيشه المجتمع المصري في فترة ما بين الحربين العالميتين علي هذا الجدل.

لم يكد يمر العام علي قضية الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق حتى استيقظ الرأي العام المصري من جديد علي محاكمة ثانية عالية الضجيج، لم يختص بالنظر فيها هذه المرة هيئة كبار العلماء بالجامع الأزهر، وإنما تولت التحقيق فيها النيابة العامة مباشرة بعد حصار عنيف للمتهم في البرلمان والجامعة والأزهر والصحافة، وهي محاكمة طه حسين عن كتابه في الشعر الجاهلي[٣٢].

صدر الكتاب في مناخ برزت فيه ثلاث مدارس فكرية. فوفقا لمحمود، تميزت فترة ما بين الحربين العالميتين بكثير من القلق الفكري الناتج عن إحساس المثقفين بضرورة الجمع بين نقيضين، وهما الثقافة التقليدية الموروثة من جهة والثقافة الأوربية المنقولة من جهة أخرى. وكان السؤال الذي طرح نفسه علي رجال الفكر هل من سبيل إلى الجمع بين الثقافتين في وحدة عضوية واحدة، لا تتخل عن الطابع المحلي المميز ولا تقصر في مسايرة العالم المعاصر. وكانت الإجابة ممثلة في ثلاث مدارس فكرية؛ الأولى مدرسة يتمسك أصحابها بالقديم الموروث فكرا

وأسلوبا ومن هؤلاء مصطفي صادق الرافعي، والثانية مدرسة يريد أصحابها القضاء الكامل علي القديم والموروث والاخذ عن الثقافة الأوربية علما وأدبا وأسلوب كتابة وطريقة حياة أخذا مطلقا غير مشروط ومن هؤلاء سلامة موسي، والثالثة مدرسة يحاول أصحابها أن يجدوا موقفا وسطا يجمع بين الطرفين، فهم إذا كتبوا جاءت عبارتهم ملتزمة بقواعد الأسلوب العربي المتين، وهم إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات القديم والجديد. وقد مثلت هذه المدرسة الغالبية العظمي من المثقفين أمثال طه حسين وعباس العقاد ومحمد حسين هيكل[٣٣].

وقد تبني طه حسين في كتابه " في الشعر الجاهلي " ١٩٢٦ مدخلا يتمثل في تحري الصلة بين الأدب وحياة المجتمع، وتوصل إلى أن الشعر الجاهلي لا يمثل صورة الحياة في المجتمع الجاهلي، وإنما يمكن التماس هذه الحياة في القران، وهذا دليل علي أن الشعر الجاهلي منحول وأنه من إنتاج مجموعة من الرواة المتأخرين نسبوه إلى الجاهليين لأغراض سياسية أو دينية أو فنية[٣٤]. كما حدد طه حسين منهج البحث الذي تبناه بقوله "أريد أن اصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث في حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيئ كان يعلمه من قبل وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما .... فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضا. نعم يجب حين نستقبل البحث في الأدب العربي وتاريخه أن ننسي قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسي ديننا وكل ما يتصل به أو ننسي ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين، يجب ألا نتقيد بشئ ونذعن لشئ إلا مناهج البحث العلمي الصحيح ..."[٣٥].

ولذلك فإن خدوري، يري أن مشكلة كتاب طه حسين تكمن بالأساس في المنهج الذي تبناه والذي قاده للتشكيك في مسائل دينية[٣٦].

بدأت المعركة بتقديم طالب أزهري بلاغا إلى النائب العمومي يتهم فيه طه حسين بأنه أصدر كتابا يشتمل علي طعن صريح في القرآن العظيم حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم. ثم وصل النائب العام خطابا أخر من شيخ الجامع الأزهر يوجز فيه تقرير العلماء حول الكتاب. وقد تحددت الاتهامات الموجهة للمؤلف والكتاب في أربع نقاط أساسية:

١. أن المؤلف أهان الدين الإسلامي بتكذيب القرآن في إخباره عن إبراهيم وإسماعيل والتشكيك في وجودهما التاريخي.

٢. أن المؤلف تعرض للقراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدي المسلمين جميعا، فزعم أنها ليست منزلة من عند الله، إنما قرأتها العرب حسب ما استطاعت، لا كما أوحى الله بها إلى نبيه، مع أن معشر المسلمين يعتقدون أن كل هذه القراءات مروية عن الله تعالي علي لسان النبي (ص).

٣. أن المؤلف طعن في نسب الرسول طعنا فاحشا حين قال في ص ٧٢ من كتابه "ونوع اخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي (ص) من ناحية أسرته ونسبه إلى قريش".

٤. إنكار المؤلف أن للإسلام أولوية في بلاد العرب[٣٧].

لم يقتصر طرح الموضوع علي النيابة العامة فقط، بل وصل إلى مجلس النواب إذ قدم أحد النواب الوفديين استجوابا إلى وزير المعارف العمومية مطالبا بإخراج طه حسين من الجامعة. ورغم تأييد الأغلبية الوفدية لذلك المطلب، إلا أن علي الشمسي باشا وزير المعارف ومن رجال الوفد حينذاك قال " إننا نطمع أيها السادة النواب أن تكون الجامعة معهدا طلقا للبحث العلمي الصحيح"[٣٨]. أما سعد زغلول -وفقا للجندي الذي نقل عن جريدة الأهرام ٧ نوفمبر ١٩٢٦- فقد خطب في إحدى المظاهرات الغاضبة قائلا "وأن مسألة كهذه لا يمكن أن تؤثر علي الأمة المتمسكة بدينها، هبوا أن رجلا مجنونا يهذي في الطريق، فهل يضير العقلاء شئ من ذلك ؟ أن هذا الدين متين وليس الذي شك فيه زعيما ولا إماما نخشي من شكه علي العامة، فليشك من يشاء، وما علينا أن لم تفهم البقر"[٣٩].

ومن ناحية أخرى، فقد جاء قرار النيابة بتبرئة طه حسين من تهمة الطعن في الدين وحفظ التحقيق، وذلك بعد أن ناقش رئيس النيابة طه حسين في كافة التهم الموجهة إليه نقاشا مستفيضا[٤٠]. وقد ختم رئيس النيابة قراره بالتأكيد علي أن القصد الجنائي لم يكن متوفرا، وأن المؤلف لم يكن يهدف إلى الطعن في الدين وإن كان قد ارتكب خطأ ما فإن هذا الخطأ ليس متعمد كما انه خطأ مصحوب باعتقاد الصواب وليس بنية التعدي . يقول قرار النيابة "وقد بينا حين بحثنا الوقائع كيف قاده بحثه (يقصد المؤلف) إلى ما كتب وهو وإن كان أخطأ فيما كتب إلا أن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شئ وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدي شئ أخر . وحيث إنه مع ملاحظة أن اغلب ما كتبه المؤلف مما يمس موضوع الشكوى وهو ما قصرنا بحثنا عليه إنما هو تخيلات وافتراضات واستنتاجات لا تستند إلى دليل علمي صحيح، فانه كان يجب عليه أن يكون حريصا في جرأته علي ما اقدم عليه مما يمس الدين الإسلامي الذي هو دينه ودين الدولة التي هو من رجالها المسئولين عن نوع من العمل فيها وأن يلاحظ مركزه الخاص في الوسط الذي يعمل فيه – صحيح أنه كتب ما كتب عن اعتقاد بأن بحثه العلمي يقتضيه ولكن مع هذا كان مقدرا لمركزه العلمي تماما وهذا الشعور ظاهر من عبارات كثيرة في كتابه ...... أن للمؤلف فضل لا ينكر في سلوكه طريقا جديدا للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين ولكن لشدة تأثير نفسه مما اخذ عنهم قد تورط في بحثه حتي تخيل حقا ما ليس بحق أو ما لا يزال في حاجة إلى إثبات أنه حق، انه قد سلك طريقا مظلما فكان يجب عليه أن يسير علي مهل وان يحتاط في سيره حتي لا يضل ولكنه اقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة. وحيث إنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي علي الدين، بل أن العبارات الماسة بالدين التي أوردها في بعض المواضع من كتابه إنما قد أوردها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها، وحيث إنه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر فلذلك تحفظ الأوراق إداريا"[٤١].

كان قرار النيابة نموذجا راقيا للمناقشة الموضوعية لكتاب طه حسين ماله وما عليه وما كان ينبغي توخيه.

نخلص مما سبق إلى أن هناك عديدا من أوجه الشبه وكذلك الاختلاف بين القضيتين. فقد كان نبع القضيتين واحدا، فكما رفض طه حسين الاستسلام لكل ما هو مستقر في التراث أو في المجتمع، فإن علي عبد الرازق رفض ما كانت تألفه السلطة الحاكمة من معاني الخلافة والسلطان

الإلهي . كان الرجلان يسعيان إلى تدمير اتجاهات وقيم وقفت حاجزا بين العقل العربي وإنجازات الحضارات الحديثة سواء في مجال الدراسات الإنسانية أو مجال نظم الحكم[٤٢]. ومن ناحية ثانية ظهرت القضيتان في إطار مناخ سياسي وفكري يتسم بالاستقطاب الحاد، وفي سياق ظروف سياسية متوترة أدت إلى انهيار الائتلاف الحكومي في حالة علي عبد الرازق، والي أزمة سياسية هددت بانهيار الوزارة في حالة طه حسين لولا تجنب ذلك بتحويل القضية برمتها إلى القضاء. ومن ناحية ثالثة فقد كانت المطالبة بإقالة الرجلين من مواقعهما المهنية بارزة وملحة وإن كان نجا منها طه حسين دون علي عبد الرازق. فضلا عما لحق بالرجلين من الاتهام بالكفر والتشهير والذي سنوضحه فيما بعد.

الهوامش

[1] بركات، حليم، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦، ص٣٩٧

2 Faksh, M., "The Consequences of Introduction and Spread of Modern Education : Education and National Integration in Egypt" in Kedourie, E., & Haim, S., (ed.), Modern Egypt.42Studies in Politics and Society, London: Frankclass, 1980, p.

وأيضا: بركات، مرجع سابق، ص ٣٩٨

[3] عبد الملك، أنور، نهضة مصر، القاهرة : الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٨٣، ص ١٩٨

[4] مرجع سابق، ص ١٩٨

[5] مرجع سابق، ص ١٣٥

[6] مرجع سابق، ص١٩٩

[7] حوراني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٦١، ص ص ١٧١-١٧٢

[8] بركات، مرجع سابق، ص ٤٠٣

[9] الرفاعي، مرجع سابق، ص ص ٣٨-٣٩

[10] بركات، مرجع سابق، ص ٤٠٤

[11] الرفاعي، مرجع سابق، ص ص ٣٨-٣٩

[12] مرجع سابق

وأيضا بركات، مرجع سابق، ص ٤٠٦

[13] مرجع سابق، ص ٤٠٧

[14] السيد، عفاف لطفي، (ترجمة عبد الحميد سليم)، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢-١٩٣٦، القاهرة : المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠، ص ٣٢٨

[15] Sharabi, H., Arab Intellectuals and the West, The Formative Years 1875-1914, Baltimore: John Hopkins Press, 1970 p10

[16] الأنصاري، محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأضداد، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦، ص ص ٥٨-٥٩

[17] رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر، مرجع سابق، ص ٥٨٣

[18] البشري، طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، بيروت : دار الوحدة، ١٩٨٢، ص ٢٨٢

[19] رمضان، مرجع سابق، ص ٥٨٤

[20] البشري، مرجع سابق، ص ص٢٨٢-٢٨٣

[21] شكري، غالي، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، بيروت: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣، ص ٢٣٦

[22] خدوري، مجيد، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥، ص ٢٢٣

[23] عمارة، محمد، (محقق)، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢، ص ص ٧-٨

[24] البشري، مرجع سابق، ص ٢٩١

[25] عمارة، مرجع سابق، ص ص ٧-٨

[26] الأنصاري، مرجع سابق، ص ص ٥٨-٥٩

[27] مجلة المنار، سبتمبر ١٩٢٥، ص ٣٨٢

[28] مرجع سابق، ص ٣٦٤

[29] راجع المزيد عن تفاصيل الحكم :

مرجع سابق، ص ص٣٨١-٣٨٢

[٣٠] انظر التفاصيل التاريخية :

رمضان، مرجع سابق، ص ص٥٨٦-٥٨٩

[٣١] عمارة، مرجع سابق، ص ص ١٠٩-١١٠

[٣٢] شكري، مرجع سابق، ص ٢٤٧

[٣٣] محمود، زكي نجيب، في حياتنا العقلية، القاهرة : دار الشروق، ١٩٧٩، ص ص ١٢-١٣

[٣٤] عيسى، محمد عبد الشفيع، طه حسين والفكر العربي المعاصر، العلم منهجا ومذهبا، المنار، فبراير ١٩٨٨، ص ١٢٢.

[٣٥] حسين، طه، في الشعر الجاهلي، النص الكامل للكتاب منشور في مجلة القاهرة، إبريل ١٩٩٥، ص ص ٢٦-٢٧

[٣٦] خدوري، مرجع سابق، ص ٢٣٢

[٣٧] شكري، مرجع سابق، ص ٢٤٩

[٣٨] جريدة السياسة اليومية، ١٩٢٦/٩/١٤

[٣٩] الجندي، أنور، المعارك الأدبية في الشعر والنثر والثقافة واللغة والقومية العربية، القاهرة: مطبعة الرسالة، بدون تاريخ، ص ٣٢٥

[٤٠] راجع قرار النيابة

نور، محمد، قرار النيابة العامة في قضية كتاب " في الشعر الجاهلي" القاهرة، إبريل ١٩٩٥، ص ٩٣-٩٤

[٤١] مرجع سابق، ص ٩٤

[٤٢] مندور، مصطفى، النبض الذي خلفه طه حسين، الكاتب، مارس ١٩٧٥، ص٤٢

المبحث الثالث

موقع التسامح السياسي في خطاب النخبة السياسية
في العهد الليبرالي الأول
٢٣ - ١٩٣٠

يسعى هذا المبحث إلى اكتشاف مدي توافر قيمة التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف في خطاب النخبة السياسية التي شاركت في الجدل حول كتابي " الإسلام وأصول الحكم " و "في الشعر الجاهلي".

أولا: أسلوب البحث

استعانت الدراسة بأسلوب تحليل المضمون باعتباره أحد الأساليب البحثية التي تتيح دراسة مادة الاتصال دراسة علمية مقننة، وتمكن من الخروج باستدلالات محددة من المادة موضع

التحليل، وتكشف عن مقاصد القائم بالاتصال من بث رسالته وذلك بطريقة موضوعية ومنظمة. كما أن أسلوب تحليل المضمون يستطيع أن يكشف أيضا سمات المحتوي الكامن أو المقصود من الاتصال، ولا يكتفي بمجرد وصف المحتوي الظاهر له[١].

اعتمدت الدراسة علي أسلوب التحليل الكيفي للبحث عن المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي. كما لجأت إلى أسلوب التحليل الكمي وذلك لتكميم ما تم التوصل إليه من نتائج كيفية. وقد تم تصميم استمارة تحليل المضمون بحيث تشمل الفئات الرئيسية والفئات الفرعية، أو المؤشرات الدالة علي الفئات الفرعية. وجدير بالذكر أن الفئات تستخدم في تحليل المضمون كي تصف مضمون المادة المراد تحليلها بأكبر قدر من الموضوعية. وتمثل الفئات والمؤشرات متغيرات البحث المرتبطة بالإطار النظري وبالتساؤلات الرئيسية للبحث، وهي أيضا الأماكن التي يصنف فيها الباحث الوحدات المختلفة للمضمون بشكل واضح. وينبغي أن تكون الفئات واضحة الحدود، بحيث لا تقبل أي معلومة التصنيف في أكثر من فئة، بل تصنف كل مادة في الفئة الخاصة بها فقط، ولذلك يتعين وضع تعريف واضح لكل فئة مع مراعاة أن يسمح هذا التعريف بالتوسع أو الامتداد الضمني لمواجهة الاحتمالات غير المتوقعة في التحليل[٢].

وقد استندت الباحثة في تحديدها لفئات تحليل المضمون إلى الإطار النظري للبحث وما يشمله من مفاهيم نظرية وتعريفات إجرائية. وكذلك الاقترابات التفسيرية سواء كان اقتراب الثقافة السياسية أو اقتراب علم النفس السياسي، وأيضا استفادت من الدراسة الاستطلاعية التي تم إجراؤها في البداية علي جزء من المادة محل التحليل. كان المقال هو وحدة السياق، بينما الفكرة أو العبارة الدالة علي المؤشر هي وحدة التسجيل، وقد تم تسجيل تكرار واحد للفكرة التي تدخل ضمن أحد المؤشرات الفرعية، وحساب تكرار واحد لكل مؤشر فرعي بغض النظر عن عدد مرات تكرار العبارة أو الفكرة الدالة علي المؤشر في المقال الواحد، وذلك مادام الهدف من التحليل هو البحث عن المؤشر والفكرة أو العبارة الدالة عليه. وفي حالة وجود الفكرة بالإيجاب يتم تسجيلها في عمود الإيجاب وفي حالة وجودها بالسلب يتم تسجيلها في عمود السلب.

استنادا للتعريف الإجرائي للتسامح الذي تتبناه الدراسة وإلى المنطلقات التي تطرحها الاقترابات التفسيرية المستخدمة، تم تحديد فئتين رئيسيتين وعدة فئات فرعية أو مؤشرات فرعية دالة علي الفئات الرئيسية. تمثل الفئتان الرئيسيتان شقي التعريف الإجرائي للتسامح السياسي وهما:

- الاستعداد لتقبل جماعات أو أفكار يعارضها المرء ويختلف معها.
- الإقرار لها ولأصحابها بحقهم في ممارسة كافة حقوقهم السياسية والمدنية.

أما بالنسبة للمؤشرات الفرعية، فقد قامت الباحثة بتصميم مؤشرات الفئة الأولى وذلك استنادا للتجربة الاستطلاعية التي أجرتها، واسترشادا بالاقترابات التفسيرية المستخدمة خاصة ما يتعلق بمفهوم الثقافة الدافعة للمجاراة ومفهوم الشخصية الدوجماتية. أما فيما يتعلق بالفئة الثانية، تم الاعتماد في تحديد مؤشراتها علي ما ورد في الأدبيات النظرية والدراسات الامبريقية عن التسامح السياسي.

مرت صياغة استمارة تحليل المضمون بعدة خطوات، بدأت بوضع تصور عام لها، ثم عرضها علي المحكمين لإبداء الرأي في فئاتها[٣]. ثم تطبيقها علي عينة محدودة من الخطاب

بهدف التجريب. وقد أسفرت هذه التجربة عن تعديل بعض الفئات الفرعية والتي سيرد ذكرها في موضعها، ثم تمت إعادة تحكيمها مرة ثانية[٤].

فئات تحليل المضمون

الفئة الرئيسية الأولى
الاستعداد لتقبل جماعات يختلف معها المرء أو أفكار يعترض عليها

تتحدد المؤشرات الفرعية الدالة علي هذه الفئة في أربعة:

-**تجنب تكفير الآخر المختلف، والاستنكار العلني لممارسة هذا الفعل:** يشمل هذا المؤشر التعفف عن تكفير الآخر المختلف في الرأي والفكر والاعتقاد، واتهامه بالإلحاد أو الزندقة أو بالطعن في الدين أو المساس بالمقدسات والعمل علي هدم الأديان واعتباره مرتدا. كما يتضمن هذا المؤشر استنكار التكفير والتأكيد علي ما يترتب عليه من آثار سلبية علي الدين والفرد والمجتمع.

-**العزوف عن التشهير بالآخر المختلف:** يتضمن هذا المؤشر التعفف عن سب الآخر والسخرية منه والاستهزاء به وبأفكاره، وأيضا الامتناع عن اتهامه بالجهل والغباء، أو أي صفات أخرى تسفه من قدراته العقلية وملكاته الذهنية. كما يشمل هذا المؤشر، عدم اللجوء إلى اتهام الآخر بالعمالة والتآمر وتخوينه والتشكيك في نواياه الوطنية سواء صراحة أو بالتلميح. فضلا عن الامتناع عن انتهاك حياته الخاصة والالتزام بآداب الحوار. وأخيرا الالتزام بإعلان الاختلاف دون ممارسة التشهير.

-**تجنب اتخاذ مواقف حدية وإصدار أحكام مطلقة:** يدخل تحت هذا المؤشر تبني رؤية موضوعية لأي ظاهرة، ما لها وما عليها، تقييمها من كافة جوانبها الإيجابية والسلبية. وكذلك الابتعاد عن الرؤية الاستقطابية للواقع وتبني الأنماط الثابتة في التفكير (أبيض أم أسود) (أما مع أو ضد)، وبالتالي الاستعداد الصريح أو الضمني للاعتراف بأن وجهات النظر الأخرى قد تحتمل الصواب بقدر ما تحتمل الخطأ، وأيضا تجنب التبسيط المخل والمبالغة الشديدة عند النظر للظواهر. كما يشمل هذا المؤشر عدم الاعتقاد بالنقاوة الأخلاقية للجماعة التي ينتمي إليها الفرد مقابل التلوث الأخلاقي للجماعات الأخرى المختلفة، بمعني أكثر وضوحا، نسب كل الصفات الحميدة للجماعة التي ينتمي إليها الفرد مقابل تخصيص كل السمات غير الحميدة للجماعة الأخرى (سمات الشخصية الدوجماتية). وكذلك عدم السعي لمجاراة الأفكار السائدة والشخصيات ذات التأثير من خلال ترديد نفس الاطروحات والمقولات. وأخيرا الابتعاد عن النزعة الماضوية والاستاتيكية في التفكير، والتي تعيش أسيرة التاريخ وأحداثه بل تستخدمه للبرهنة علي ما تطرحه من رؤي بصدد الحاضر متجاهلة أو غير واعية بما طرأ ومازال يطرأ علي الواقع من تغيرات سريعة ومتلاحقة.

-**مراجعة الذات ونقدها:** يشمل هذا المؤشر محاولات نقد الذات والاستعداد للتراجع عن الرأي إذا ثبت بطلانه وإعلان ذلك.

الفئة الرئيسية الثانية
الإقرار لهؤلاء المختلفين بحقهم في ممارسة كافة حقوقهم السياسية والمدنية

تتضمن هذه الفئة خمسة مؤشرات فرعية:

-**حريات التعبير والتفكير والاعتقاد:** يشمل هذا المؤشر الإقرار لأصحاب الفكر والاعتقاد والرأي المختلف بالحق في أن يعلنوا أفكارهم، وعدم المطالبة بمصادرة مؤلفاتهم. كما يدخل في نطاق هذا المؤشر حرية البحث العلمي والحرية الأكاديمية والتحذير من المخاطر المترتبة علي مصادرة هذه الحريات علي العلم والمجتمع.

-**الحق في التجمع والتنظيم:** يشمل هذا المؤشر حق أي مختلف في الاشتراك مع الآخرين في تشكيل جماعة أو اتحاد يعبر عن وجهات نظرهم أو تنظيم حشود سلمية أو اجتماعات عامة لإعلان أفكارهم وآرائهم.

-**التدريس في المدارس والجامعات الحكومية:** يتضمن هذا المؤشر الاعتراف لأصحاب الرأي والفكر المختلف بحقهم في التدريس في الجامعات والمعاهد والمدارس الحكومية، ونقل أفكارهم للطلبة. وكذلك عدم المطالبة بحرمانهم من هذا الحق سواء بالإقالة أو اعتبارهم يمثلون تهديدا للنشء لابد من استئصاله.

-**تقلد المناصب العامة:** يشمل هذا المؤشر حق أصحاب الفكر المختلف في تقلد المناصب العامة، وعدم ممارسة التمييز ضدهم بسبب أفكارهم. وكذلك الامتناع عن معاقبتهم علي أفكارهم وانتماءاتهم الفكرية بالمطالبة بطردهم من وظائفهم وقطع مرتباتهم.

-**الامتناع عن استعداء السلطة والمجتمع علي المختلف:** يتضمن هذا المؤشر عدم استعداء الدولة أو أي سلطة يقع تحت طائلتها المختلف. وكذلك عدم استعداء المجتمع أو طائفة منه علي فرد أو فكر مختلف. كما يشمل هذا المؤشر استنكار الاستعداء أو استنكار استدعاء السلطة لمصادرة أي رأي أو فكر مختلف.

وقد أضافت الباحثة فئة "أخرى تذكر" لكل مجموعة من المؤشرات الفرعية كي يدخل تحتها ما لم تتمكن من تسكينه في الفئات الفرعية. وإن لم يتم اللجوء إليها إذ لم تكشف المادة موضع التحليل عن أفكار لم تجد لها موضعا في المؤشرات السابق ذكرها.

كما تجدر الإشارة إلى أن التعديل الذي طرأ علي الصياغة الأولى للاستمارة عقب التحكيم وإجراء التجربة الاستطلاعية كان قد تعلق بمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية، ففي الصياغة الأولى كان هناك مؤشران الأول "الاستعداد للإقرار بأن وجهات النظر الأخرى يمكن أن تكون صحيحة"، والثاني "الاستعداد للاعتراف بأن وجهة النظر التي يتبناها الكاتب قد تنطوي علي بعض الخطأ". وقد تم دمج هذين المؤشرين في مؤشر واحد وهو تجنب اتخاذ مواقف حدية لسببين؛ الأول استند لرأي المحكمين بأن التمايز بين المؤشرين غير واضح، كما أنه من الصعب اكتشاف مسألة الاستعداد لأنها مسألة كامنة وداخلية. أما الثاني فيعود إلى ما أسفرت عنه التجربة الاستطلاعية في التحليل، إذ شعرت الباحثة أن كلا المؤشرين غامض بدرجة لا تمكن من استخراج الأفكار الدالة عليهما فضلا عن التداخل فيما بينهما. وأخيرا فقد كان مؤشر تجنب اتخاذ

مواقف حدية اكثر ارتباطا بالإطار النظري للدراسة حيث غطي عديدا من أبعاد الشخصية الدوجماتية والسلطوية والثقافة الدافعة للمجاراة.

حدود التحليل الكيفي والكمي وإشكالياته

كان محور التحليل الكيفي استخراج المؤشرات السابق ذكرها من النص، ولم يكن الأمر هينا في كل الأحوال، حيث واجهت الباحثة مادة صعب عليها استخراج أي مؤشرات منها صراحة، وذلك بسبب اختلاف مضمونها الظاهر عن مضمونها الكامن، أو بمعني أخر لاحتوائها علي أفكار بين السطور اكثر مما هو فوق السطور. ولذلك لجأت الباحثة لاستخدام نمطين من القراءة، كان قد ذكرهما الجابري في أحد كتبه[٥]، وهما القراءة الاستنساخية والقراءة الاستنطاقية. يقصد الجابري بالنمط الأول القراءة التي تسعي إلى تحليل مضمون الخطاب بعرضه كما كتبه صاحبه وذلك بأقل قدر ممكن من التدخل من جانب الباحث. وقد تم استخدام هذا النمط في القراءة في النصوص واضحة المضمون، والتي لا يختلف ظاهرها عن باطنها. أما القراءة الثانية فهي التي لا تكتفي بمحاولة إعادة عرض مضمون الخطاب وإنما تبغي تأويله وتفسيره بغرض محاولة بنائه. وقد تمت الاستعانة بهذا النمط من القراءة في الخطاب الذي كان هناك اختلاف بين مضمونه الظاهر والكامن .

أما التحليل الكمي، فقد تمت الاستعانة به لتكميم ما تم التوصل إليه من نتائج كيفية وذلك من خلال: -

- حساب نسبة ظهور المؤشر بوجهيه الإيجابي والسلبي معا إلى مجمل المقالات، أي عدد تكرارات ظهور المؤشر بالنسبة لإجمالي عدد المقالات وذلك لاكتشاف أكثر المؤشرات بروزا وتكرارا في الخطاب السياسي .
- حساب نسبة ظهور الوجه الإيجابي للمؤشر إلى وجهه السلبي .
- تحديد ثقل مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة، مقارنة بمؤشرات التعصب السياسي ككل، وذلك للاستدلال علي الاتجاه العام هل هو أميل للتسامح السياسي أم أميل للتعصب السياسي.

كما سعت الباحثة إلى تفسير ما تم التوصل إليه من نتائج تحليل مضمون الخطاب في إطار عدة محكات مثل سياق الخطاب ومدي اتساقه الداخلي، والسعي لاكتشاف محدداته سواء كانت سمات شخصية أو متغيرات ثقافية أو منطلقات إيديولوجية أو اعتبارات برجماتية، ومدي أهمية القضية محل النقاش وحساسيتها لدي أطراف عينة الخطاب موضع التحليل. فقد راعت الباحثة عند تفسير مواقف أطراف الخطاب التفرقة - في إطار القضايا موضع التحليل - بين القضايا ذات الأهمية والقضايا التي علي خلاف ذلك بالنسبة لأطراف الخطاب المختلفة، وذلك استنادا إلى أن المواقف والاتجاهات الحقيقية -هل هي أميل للتسامح السياسي أم للتعصب السياسي -لا تظهر إلا في القضايا الخلافية والهامة.

ومن ناحية أخرى، فقد برزت بعض الإشكاليات الأخرى في التحليل، أولها تناقض الخطاب الواحد، بمعني احتوائه علي مؤشرات دالة علي التسامح السياسي والتعصب السياسي في آن

واحد. وقد لجأت الباحثة إلى استخدام وسيلتين لحسم الموقف، الأولى قياس عدد المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي إلى عدد المؤشرات الدالة علي التعصب السياسي وترجيح الأكثر تكرارا، أما الثانية فهي استشفاف الاتجاه الغالب علي المقال وهذا ما يمكن التوصل إليه من المضمون الكامن للخطاب ومن روح النص. وغني عن البيان أن التسامح السياسي في النهاية اتجاه، ودراسة الاتجاهات تقوم علي تصور متصل طرفه قيمة، والطرف الآخر القيمة المضادة وبالتالي إمكانية تحديد إلى أي طرف يميل الخطاب .

انصبت الإشكالية الثانية علي الاختلاف بين الإعلان والقول والممارسة الفعلية . فعلي سبيل المثال إعلان كاتب في خطابه أنه لن يشهر بأحد رغم اختلافه معه، إلا أنه يعود ويمارس التشهير فعليا في ثنايا خطابه . والمحك هنا ما هو قائم بالفعل في ثنايا الخطاب بوضوح ويمكن البرهنة عليه.

تعلقت الإشكالية الأخيرة تحديدا بمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية. أن الحكم علي حدية أو عدم حدية موقف معين مسألة قد يشوبها كثير من التحيز، بل وتظهر فيها ذاتية الباحث بوضوح. ولذلك كانت مسألة تعريف موقف ما علي أنه حدي أو غير حدي مسألة في غاية الصعوبة . ولذلك سعت الباحثة – بعد الإحاطة بكل الآراء حول القضايا محور التحليل – إلى صياغة موقف يكاد يكون توفيقيا ونسبيا لكل قضية من القضايا محل الدراسة، كما راعت ألا يصطدم هذا الموقف مع المعايير الأساسية للجماعة الوطنية. فعلي سبيل المثال في قضيتي الأقلية القبطية ومؤتمر بكين تم اعتبار المواقف الآتية مواقف غير حدية:-

– كان معيار الموقف غير الحدي في قضية مؤتمر الأقليات:-

– كون الأقباط أقلية لا يعني انهم ليسوا جزءا من النسيج الوطني المصري ولا يعني التقليل من انتمائهم ووطنيتهم، وأن المسألة ليست مجرد مسميات أو شكليات، ولكن الأهم جوهر الأشياء.

– لا تنفي وضعية الأقباط كجزء من النسيج الوطني المصري أن هناك مشكلة قبطية أو هموم قبطية أيا كان حجمها وإن أفضل سبيل لمعالجتها هو مناقشتها مناقشة حرة ومفتوحة، ولكن في إطار الجماعة الوطنية وبأسلوب يكفل عدم استفحالها وليس تحت أي مظلة دولية أو أجنبية أيا كانت.

أما في قضية مؤتمر بكين، فقد كان محك الموقف غير الحدي ليس تأييد المؤتمر أو معارضته، ولكن الرؤية الموضوعية التي تقيم المؤتمر من كافة جوانبه الإيجابية والسلبية، وبدون إصدار أحكام مطلقة أو تعميمات جائرة، أو الانحدار وراء التصنيفات الاستقطابية الحادة (نحن والآخر) وأخيرا بدون التخندق الشديد في كهف الخصوصية والانفتاح غير المنضبط علي العالمية.

ثانيا: معايير اختيار القضايا موضع التحليل

١- أن تكون قضية خلافية أثارت جدالا حادا في المجتمع المصري، ومحك الخلافية هنا مساسها بقيمة أساسية في المجتمع مثل الدين - المرأة - الأقباط - التاريخ والانتماء الوطني، وذلك لأن التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف لا يظهر إلا في مثل هذه النوعية من القضايا الخلافية. مع مراعاة أن هذه القضايا ليست بالضرورة قضايا علي نفس القدر من الأهمية لدي عينة المجتمع المدني محل التحليل، مما يستدعي إعطاء ثقل أكبر للقضايا ذات الحساسية عند تقييم موقف كل طرف هل هو أكثر ميلا للتسامح السياسي أم أكثر ميلا للتعصب السياسي.

٢- أن يكون أطراف القضية الأساسيون المجتمع المدني بمنظماته المختلفة (أحزاب سياسية- جماعات مصالح - جمعيات أهلية ....)، وذلك لأن الهدف من الدراسة استكشاف التفاعلات الداخلية فيما بين أطراف وتشكيلات المجتمع المدني المختلفة.

٣- ألا تكون الدولة طرفا فيها بشكل مباشر، بمعني أنها هي التي فجرتها أو أثارتها.

٤- أن يتوفر حولها خطاب معلن علي نطاق واسع بحيث يصل إلي الرأي العام.

وتطبيقا لهذه المعايير تم اختيار قضيتين في الفترة ١٩٢٣-١٩٣٠، وهما قضية كتاب" الإسلام وأصول الحكم" الصادر عام ١٩٢٥ للأستاذ علي عبد الرازق، وقضية كتاب " في الشعر الجاهلي " الصادر عام ١٩٢٦ للدكتور طه حسين، وذلك باعتبارهما من أهم القضايا الأساسية التي برزت في الفترة محل الدراسة والتي ينطبق عليهما المعايير السابق ذكرها .

أما في الفترة ١٩٨٢ - ١٩٩٦ فقد تم اختيار أربع قضايا برزت في مناسبات معينة، والاهتمام بالمناسبة هنا مبعثه توافر شرط الحالة المحددة الأبعاد، مثل مؤتمر الاقليات أو مؤتمر بكين، وبالتالي استقراء المواقف الحقيقية وليس المبادئ المجردة، التي قد تتناقض في كثير من الأحيان مع المواقف الحقيقية والفعلية. وكانت القضايا علي التوالي :

- قضية الدين وحرية الفكر: نصر حامد أبو زيد

- قضية المرأة : المؤتمر الدوليْ الرابع للمرأة في بكين

- قضية الأقلية القبطية : مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الاقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط.

- قضية تقييم التاريخ : تقييم ثورة يوليو.

لا تقتصر أهمية هذه القضايا علي كونها تمس قيما أساسية في المجتمع المصري فحسب، بل أنها أيضا قضايا ذات جذور تاريخية، ولم ينقطع الجدال حولها من أوائل هذا القرن حتى الوقت الراهن .

ثالثا: مجتمع الدراسة في كل من قضية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" وكتاب "في الشعر الجاهلي"

تركز مجتمع الدراسة في الصحف والمجلات المعبرة عن أبرز التيارات السياسية والفكرية الفاعلة وذات الثقل السياسي والفكري في المجتمع في ذاك الوقت، والتي شاركت في الجدال الذي دار حول القضيتين محل الدراسة. كان هناك تياران أساسيان في ذلك الوقت؛ الأول التيار الليبرالي بجناحيه حزب الوفد وحزب الأحرار الدستوريين وصحفهما البلاغ اليومية (وفدية) وكوكب الشرق (وفدية) والسياسة اليومية (الأحرار الدستوريين). أما التيار الثاني فهو التيار الإسلامي والمعبر عنه مجلة المنار الشهرية.

وقد واجهت الباحثة صعوبة خاصة بتوفر المادة محل الدراسة وبالتحديد جريدة السياسة اليومية، فلم تعثر عليها في الفترتين اللتين دار فيهما الجدل حول القضيتين بدار الكتب أو أي مكتبة أخرى بمصر[٦]. وكان مبعث الإصرار علي تحليل موقف هذا الجناح الليبرالي المتمثل في حزب الأحرار الدستوريين، وعدم الاكتفاء بحزب الوفد فقط، هو الاختلاف الجذري بين الحزبين في مواقفهما بصدد القضيتين والذي جعل الاستناد إلى منطلقاتهما الفكرية لتفسير مواقفهما غير كاف.

تم استخدام أسلوب الحصر الشامل في مسح المادة وتحليلها وذلك في ذروة اشتعال القضية وكثافة الجدل حولها. فبالنسبة لقضية **الإسلام وأصول الحكم ١٩٢٥** تم مسح **صحيفة البلاغ اليومية** إحدى الصحف المعبرة عن حزب الوفد خلال الفترة من إبريل ١٩٢٥ وهو شهر صدور الكتاب حتى آخر ديسمبر ١٩٢٥. كان أول ظهور للقضية علي صفحات الجريدة في ١٠ يوليو ١٩٢٥ واستمرت المقالات في الظهور حتى ١٥ سبتمبر من نفس العام، ثم اختفت القضية من علي صفحات الجريدة. وعلي هذا فإن العينة الزمنية للدراسة في هذه القضية تمتد من ١٠ يوليو ١٩٢٥ حتى ١٥ سبتمبر ١٩٢٥. وقد بلغ عدد المقالات ٢٣ مقالا. أما بالنسبة **لمجلة المنار** لسان حال التيار الإسلامي في ذلك الوقت، فقد امتد حدود المسح من إبريل ١٩٢٥ حتى ديسمبر ١٩٢٧، نظرا لأنها مجلة شهرية. انحصرت ذروة تناول القضية أو العينة الزمنية للدراسة في الفترة من يونيو ١٩٢٥ حتى مايو ١٩٢٧، إذ اختفي بعد ذلك النقاش حول القضية من علي صفحات المجلة. بلغ عدد المقالات موضع التحليل ١١ مقالا. لم تتمكن الباحثة من العثور علي **صحيفة السياسة اليومية** في تلك الفترة كما سبق وأشارت، ولذا اضطرت للاستعانة بالمصادر الثانوية للاستدلال علي موقفها. والتي تمثلت في الكتب التي اقتبست نصوصا من الجريدة بصدد القضية. بيد أنه ينبغي التنويه إلى صعوبة تكميم ما تم التوصل إليه من نتائج والخروج بتعميمات عن موقف الجريدة من القضية، وذلك لعدم جواز ذلك منهجيا مادام لم يتم الالتزام بالضوابط المنهجية المستخدمة في دراسة الصحف الأخرى من حيث توفر المادة الأولية كاملة ومن حيث حدود المسح الزمني.

أما بالنسبة **لقضية "في الشعر الجاهلي" ١٩٢٦** فقد تم الاستعانة **بصحيفة كوكب الشرق الوفدية** وهي إحدى صحف الوفد لتحليل مواقف الحزب من القضية، وذلك لعدم توافر البلاغ

اليومية بدار الكتب المصرية في الفترة من ابريل ١٩٢٦ حتى أكتوبر ١٩٢٦ . امتدت العينة الزمنية للدراسة من إبريل ١٩٢٦ حتى أغسطس ١٩٢٦ . وبلغ عدد المقالات ٤١ مقالا. كما وقعت العينة الزمنية للدراسة في **مجلة المنار** بين مايو ١٩٢٦ حتى نوفمبر ١٩٢٧ . وقد بلغ عدد المقالات ١٠ مقالات. أما **صحيفة السياسة اليومية** فقد تم المسح اعتبارا من إبريل ١٩٢٦ حتى آخر أكتوبر ١٩٢٦، ولم يسفر سوي عن مقال واحد في ٧ يوليو ١٩٢٦ . وذلك باستثناء مقال طه حسين الذي أعلن فيه أنه مسلم ومؤمن بالله ورسوله وكتبه .... في ١٣ مايو ١٩٢٦[٧]. (راجع جدول رقم١) .

رابعا: نتائج التحليل الكمي والكيفي

١) قضية كتاب الإسلام وأصول الحكم:

بلغ إجمالي عدد الموضوعات موضع التحليل في قضية كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق في مجتمع الدراسة ككل ٣٤ مقالا، كان نصيب صحيفة البلاغ اليومية منها ٢٣ مقالا، بينما كان نصيب المنار ١١ موضوعا، وذلك علي مدار شهرين ونصف لصحيفة البلاغ، وما يقرب من عامين في حالة مجلة المنار الشهرية.

أ- **صحيفة البلاغ اليومية:** حظي مؤشر العزوف عن التشهير بأعلى التكرارات، إذ حصل علي ١٥ تكرارا أي ظهر بكثافة نسبتها ٦٥,٢% من إجمالي عدد المقالات. وقد كان للجانب السلبي الغلبة حيث ظهر في ١٤ مقالا، أي بنسبة ٩٣,٣% في مقابل تكرار واحد حصل عليه المؤشر في جانبه الإيجابي، أي بنسبة ٦,٧%. دارت الأفكار المعبرة عن المؤشر في وجهه السلبي حول اتهام علي عبد الرازق بسوء القصد والنية[٨]، والتسفيه من قدراته العقلية[٩]، وكذلك ممارسة القذف والسب بإطلاق صفات الشاذ والمكابر الأعظم عليه[١٠]. ومن أبرز الاستشهادات الدالة "**والذي يظهر لنا أن الأستاذ ليس من الجهل المطبق والغباء المتناهي إلى حد أن يجترئ علي مقام كبار الأصحاب وأئمة الاجتهاد الإسلامي فيرميهم بالتهالك علي النزاع الدنيوي والجهل بالدينيات الواضحات وإنما هو الغرض السئ**:"، وفي موضع آخر من نفس المقال "**ويظهر أن الرجل فعل فعلته لغرض شيطاني أو سياسي سئ المغبة**"[١١]. ولم تسلم صحيفة السياسة والتي دافعت عن حق الشيخ علي عبد الرازق في ممارسة حقه في التفكير والتعبير من حملة البلاغ، إذ تم اتهامها بالإباحية والحماقة وانعدام الحياء والدين[١٢]. يتحدث كاتب أحد المقالات عن جريدة السياسة وكتابها فيقول "**لا يعجبهم الإسلام ولا المسيحية، وإنما تعجبهم الإباحية التي جاؤنا بها من أوربا**"[١٣].

برز المؤشر في وجهه الإيجابي في مقال واحد، رفض صاحبه تحول الجدل إلى مهاترات وطالب بالالتزام في الحوار بمقارعة الحجة بالحجة. إذ قال "**أتقدم إلى حضرات العلماء خاصة، أفاضل الكتاب عامة، راجيا منهم باسم العلم والدين أن يحصروا ما يكتبوه في دائرة قرع الحجة بالحجة والبيان بالبيان حتى تظهر الحقيقة لمن أراد**"[١٤].

جاء مؤشر تجنب التكفير في المرتبة الثانية، إذ حصل علي ١٠ تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٤٣,٤% من إجمالي عدد المقالات. وقد ظهر في كل مواضعه بالسلب. دارت أهم الأفكار

الدالة عليه حول اتهام صاحب الكتاب بالكفر والإلحاد، والسعي للطعن في الدين والكيد للإسلام بجرأة لم يعرف لها نظير في تاريخ الخوارج ذاته[١٥]. ومن ضمن الشواهد الدالة علي هذه الأفكار " **وإنما هو رجل (أي علي عبد الرازق) أثرت فيه بيئة الإلحاد الذي أراد أن ينغمس فيها، فقام يقرر للمسلمين آخر الزمان أن نبيهم كان واعظا دينيا لا غير**"[١٦]. وأيضا "**تآمر الملحدون في هذا البلد علي الإسلام والمسلمين، فاخرجوا كتابا أسموه الإسلام وأصول الحكم، افتروا فيه علي الله ورسوله، ونقضوا بناء الإسلام وفريضة الخلافة**"[١٧].

وعلي نفس المنوال لم تسلم جريدة السياسة من الاتهام بالإلحاد، فعلي سبيل المثال "**لم يروعنا من جريدة السياسة إعلانها المتكرر عن هذا الكتاب إبان ظهوره واطرؤاها، كل هذا لم يروعنا من هذه الجريدة لأننا نعهدها من قبل عش الإلحاد ومباءة الملحدين**"[١٨]. وكذلك "**إن أهم شئ لديك أن تكوني جريدة تبشر ضد الدين وعلماء الدين، فانك ما قمت إلا علي أعناق تلك الفئة المعروفة التي لم يهدأ لها بال ولا يقر لها قرار إلا بنشر الإلحاد في دين الله**"[١٩].

جاء مؤشر الحق في تقلد المناصب العامة في المرتبة الثالثة بين مؤشرات التسامح السياسي في جريدة البلاغ اليومية، حيث حصل علي ٦ تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٢٦,١% من إجمالي عدد المقالات. وكان بالسلب في كل مواضعه. اتجهت الأراء نحو ضرورة طرد علي عبد الرازق من الأزهر ومن منصبه في القضاء، وذلك لخروجه عن الصراط السوي[٢٠]. ومن أبرز الاستشهادات الدالة علي هذا المؤشر " ... **وعلي هذا يكون الحكم الصادر علي المصلح الجديد حكما قانونيا ودستوريا، وليس هو فتوى شرعية ملغاة كالشريعة كلها في نظرهم، فيجب تنفيذه بجميع آثاره المترتبة عليه، وآثاره هي فصل صاحبهم من القضاء وحرمانه من التوظف بأي وظيفة عمومية دينية أو غير دينية**"[٢١]. وعندما حاول عبد العزيز باشا فهمي إنقاذ علي عبد الرازق من حكم الفصل جاء في البلاغ "**ومن التفكير الشاذ أن تري جريدة السياسة وزعيم الأحرار الدستوريين أن يستمر ذلك الشيخ في وظيفة القضاء بعد أن فقد الركن الأول والشرط الأساسي لها مع صراحة القانون في ذلك، بل من بداهة العقل الدالة علي الحق في الأمر**[٢٢]".

حصل مؤشر التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع علي ثلاثة تكرارات أي ظهر بكثافة نسبتها ١٣% وكان في كل مواقعه بالسلب. وقد دارت أهم الأفكار الدالة عليه حول تأليب النظام الملكي على علي عبد الرازق بالتأكيد علي أن الهدف من الكتاب هو هدم النظام الملكي[٢٣]، ومطالبة عبد العزيز باشا فهمي تقديم الشيخ علي عبد الرازق إلى مجلس تأديب القضاة، واستنكار إحجام قيامه بذلك. ومن أبرز الاستشهادات "**ولا ندري لماذا لم يبادر عبد العزيز باشا فهمي إلى تقديم الشيخ علي عبد الرازق إلى مجلس تأديب القضاء لاقترافه جريمة الطعن في الدين، ولماذا لم يكن إلى ذلك اسبق من هيئة كبار العلماء، وهو به الصق وبوظيفة القضاء اقرب**"[٢٤].

جاء في المقام الأخير كل من مؤشري حرية التعبير وتجنب اتخاذ مواقف حدية. وقد حصل كل منهما علي تكرار واحد، أي ظهر بكثافة نسبتها ٤,٣% من إجمالي عدد المقالات. ظهر مؤشر حرية التعبير في وجهه السلبي والذي تمثل في المطالبة بمصادرة الكتاب، "**فلو لم يكن في هذا الكتيب الآثم من الخطأ سوي الخبط في رسم آي القرآن الكريم وتحريف كلمته الشريفة عن مواضعها لكان ذلك وحده كافيا لمصادرته وإعدامه كما فعلت الحكومة في إلقاء مصحف خطأ في قاع اليم عملا بفتوى مشيخة الأزهر، فلعلهما فاعلتان ذلك قريبا إن شاء الله**"[٢٥].

أما مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية فقد تجلي في وجهه الإيجابي في مقال الشيخ شلتوت، إذ يقول "**وما هو إلا واحد منا تغذي بغذائنا وارتوي من مائنا فإن فكر وأصاب قوينا ساعده وشددنا آزره، وإن فكر واخطأ وما هو بأول المخطئين, فلا نحمل عليه تلك الحملة الشعواء التي ينعقد غبارها في سماء الأفكار فتحجب شمس الحقيقة علي أن ترسل أشعتها إليهم ... وما ادعي الأستاذ لنفسه حق العصمة من الخطأ في التفكير و لا إن ما وصل إليه هو الحق وما سواه الضلال المبين**"(٢٦) (راجع الجداول رقم ٢- ٣- ٤).

ب. مجلة المنار: حصل مؤشر تجنب التكفير علي موقع الصدارة، إذ ظهر في ١٠ مقالات من إجمالي ١١ مقالا، أي بنسبة ظهور كثافتها ٩١%. وكان في كل مواضعه بالسلب. وقد دارت الأفكار الدالة علي المؤشر حول تكفير علي عبد الرازق والحكم القطعي بردته، بل اتهامه بتحريض المسلمين علي الارتداد عن الدين، وأن ما يحويه كتابه من أفكار بمثابة هدم للدين وشريعته وتفريق لجماعته وإباحة مطلقة لعصيان الله ورسوله(٢٧). ومن أبرز الاستشهادات "**فهذا الكتاب شر مما كتب جميع أعداء الإسلام لهدم الإسلام وتمزيق شمل جامعته الدينية والدنيوية، يدعو المسلمين إلى الارتداد عن دينهم ويبيح لهم عصيان الله تعالي ورسوله فيما أمر به ونهيا عنه .... فهو مخالف لما لا يحصي من النصوص القطعية المجمع عليها المعلومة من الدين بالضرورة، ولا خلاف بين أحد من المسلمين في كفر من يجحد شيئا من ذلك**"(٢٨). ولم تسلم جريدة السياسة من الاتهام بالإلحاد والإباحية والطعن في الدين وكبار علماء الإسلام(٢٩). ومن أبرز الاستشهادات "**وأن الحكومة نفذت هذا الحكم فعزلته من منصب القضاء الشرعي وإن زاد احترامه عند الزنادقة والمنافقين سيما جمعية الدعوة إلى الإلحاد والزندقة والإباحة المطلقة، وقد صارت جريدتهم السياسة تلقبه بالعلامة المحقق**"(٣٠).

تساوي كل من مؤشري العزوف عن التشهير والتعفف عن استعداء السلطة والمجتمع في نسبة الظهور، إذ ظهرا بكثافة نسبتها ٢٧,٣% (٣ تكرارات لكل مؤشر من إجمالي عدد المقالات). تجلي مؤشر التشهير في كل مواضعه بالسلب. وقد دارت مظاهر التشهير حول الاتهام بالإباحية المطلقة وارتكاب المعاصي واستحلال الربا والخمر والزنا ورفض الحجاب(٣١)، فضلا عن التخوين والاتهام بالعمالة. ومن أبرز الشواهد الدالة علي هذه الأفكار "**وإذا لم يتفق للمأجور علي عبد الرازق هو وأربابه الملحدون أن يطالعوا مؤلفات الإسلام وأمهات الدين .... وإذا كان لم ير شيئا من ذلك، فكيف ساغ له أن يهاجم حصون الإسلام المنيعة وهو خاوي الوفاض من كل شئ إلا سلاح الإلحاد والقحة**"(٣٢).

لم يسفر مؤشر عدم استعداء السلطة والمجتمع سوي عن وجهه السلبي الذي وضح في تأليب الأزهر علي علي عبد الرازق وعلي جريدة السياسة، واستنكار عدم نيلها أي عقاب أو جزاء علي طعنها في الدين(٣٣). ومن أبرز الاستشهادات الدالة "**ترغب في مقامكم السامي (الخطاب موجه لشيخ الأزهر) ورياستكم العظمي علي تلك المصلحة الكبرى مصلحة الدين، نرغب إليكم أن تتخذوا للدفاع عن الدين وتأييده بالحجة والبرهان، جميع وسائل النفوذ المشروعة التي تخولها لكم القوانين حتى تظفروا بها علي خصم الدين**"(٣٤).

حصل كل من مؤشري الحق في التعبير وتقلد المناصب العامة علي تكرارين لكل منهما أي ظهرا بنسبة ١٨,٢% من إجمالي عدد المقالات. وكانا في كل مواضعهما بالسلب . وقد انحصرت الأفكار الدالة علي مؤشر الحق في التعبير في فكرتين؛ الأولى متعلقة بخطورة إقرار حريات الاعتقاد والقول والعمل، والثانية تتصل بعدم انطباق شروط حرية الرأي على علي عبد

الرازق . ظهر الاستشهاد الدال علي الفكرة الأولى في "**إن ما حدث في مصر منذ عهد إسماعيل باشا من الحرية في الاعتقاد والقول والعمل قد كان سببا لمفاسد كثيرة ومصالح قليلة، استباح الكثيرون به الفسق والفجور وراقت أسواق البدع وتجرأ المنافقون علي إظهار الكفر والطعن في الدين** "[٣٥]. أما الفكرة الثانية فقد وضحت في "**ولكن ما ذكره المراسل من شروط حرية الرأي**(مراسل الصحيفة التونسية) **في الإسلام ينافي كون الرجل اجتهد فاخطأ لأنه خالف النصوص القطعية والإجماع الصحيح والمعقول، ولم يدفع شيئا من شبهة أعداء الإسلام عنه بل كان طعنه فيه اقبح من طعنهم**"[٣٦].

تجلي الوجه السلبي لمؤشر الحق في تقلد المناصب العامة في نشر حكم هيئة كبار العلماء، والذي يتضمن ضرورة طرد علي عبد الرازق من كل وظيفة، وقطع مرتباته من أي جهة وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية[٣٧]. كما ظهر في الإلحاح علي تنفيذ هذا الحكم "**تنفيذ هذا الحكم من الجهة العامة منوط في القانون برئيس الوزراء ومقتضي التنفيذ طرد الشيخ علي عبد الرازق من منصب القضاء الشرعي التابع لوزارة الحقانية، ورئيس الوزراء الآن في أوروبة ونائبه يحيي باشا إبراهيم وزير المالية وهو الذي بلغ وزير الحقانية الحكم مع توقيعه عليه بالتنفيذ، وكان الواجب علي وزير الحقانية إخراج الشيخ علي عبد الرازق بمقتضاه من القضاء من غير تريث ولكنه لم يفعل**"[٣٨].

وأخيرا فقد حصل مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية علي تكرار واحد، أي ظهر بنسبة ٩% من إجمالي عدد المقالات، وكان في وجهه السلبي. وضح في هذا المؤشر مدي الاستقطاب السياسي والفكري السائد في المجتمع آنذاك إذ ورد "**أن بين المنار والسياسة خلافا أهم مما كان بين حزبها وبين الوفد المصري، وهو أن المنار داعية الدين الإسلامي والمدافع عنه والسياسة تقوم بدعاية إلحادية تريد إن تنسخ بها هداية الإسلام وتقطع الرابطتين الإسلامية والعربية بما تعبر عنه بالثقافة المصرية والتجديد**"[٣٩]. (راجع الجداول ٥، ٦، ٧).

ج- **جريدة السياسة اليومية:** تم الاعتماد في محاولة الاستدلال علي موقف السياسة اليومية علي ما ورد من اقتباسات في كتاب أنور الجندي، المعارك الأدبية في الشعر والنثر والثقافة واللغة والقومية العربية، وبعض المصادر الثانوية الأخرى .

بدأت السياسة حملتها في ٢٠ يونيو ١٩٢٥ بالتأكيد علي ضرورة صيانة الدستور في روحه وفي كلياته وحماية حرية الرأي، وأنه لا يجب علي الأزهر " أن يضيق الخناق علي عقول فئة من الناس وتفكيرهم بدعوي من الأديان والتعريض بها مختصمة الناس وحاكمة عليهم في وقت واحد"[٤٠].

وقد احتل الدفاع عن حرية الرأي موقعا هاما في كتابات جريدة السياسة، إذ كان هناك تأكيد علي الاعتراف بحق الشيخ علي عبد الرازق في إعلان ما يراه حقا[٤١]. جاء في أحد الاستشهادات المقتبسة من مقال لمحمد حسين هيكل ١٩٢٥/٨/١٩ "**لقد ذهبت الأمم العريقة في الحرية والمدنية إلى إطلاق الرأي إطلاقا لا يحد فيه قيد ولا تقف في سبيله عقبة، وهؤلاء هم الكتاب في فرنسا وإنجلترا يعلنون آرائهم الاشتراكية بل الشيوعية ولا يضار أحد منهم بسبب رأيه ولا يقوم في وجهه قائم لمناقشته وتفنيد آرائه. أقل ما نطمع فيه أن تكون حرية البحث العلمي والاجتهاد الديني القائم علي تسامح الشريعة الغراء، بحيث لا يضار أحد من ورائها ولا يترتب علي مخالفة إنسان لغيره في الرأي أن يصاب بأذى أو يعتدي علي حقوقه**"[٤٢]. كما برز مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في مقال إسماعيل مظهر ١٩٢٥/٨/٢٠ إذ سطر "قد يكون

الشيخ الأستاذ علي عبد الرازق مخطئا وقد يكون خطؤه فاحشا، فأنا مثلا لا نوافقه علي القول بأن الخلافة ليست حكومة الإسلام، كذلك نصرح بأن في نظام الخلافة مناقضة صريحة لنظام الديمقراطية الممثلة في الحكومات النيابية الحديثة، ولكن هل يصح أن يجرد عالم من ألقابه العلمية لمجرد أنه دافع عن فكرة فيها شئ من المناقضة لما يعتقده أصحاب المدرسة القديمة التي تفكر علي ذات الأسلوب الذي فكر به أسلافنا منذ أزمان بعيدة. ذلك ما لا نقر عليه هيئة كبار العلماء"[٤٣].

إن هذه المواقف الأميل للتسامح لم تمنع اتخاذ مواقف مناقضة تمثلت في السخرية من الأزهر، بل واستعداء السلطة عليه. ففي السياسة ١٩٢٥/٨/١٤ " ..... **ثم ما هذه الهيئة التي أخرجتك من الأزهر وما سلطتها الدينية، هي أثر من آثار الاستبداد أنشأها عباس يوم كان يريد أن يستهوي ويوم كان يريد أن يكيد وهي أثر من آثار الاستبداد لا يليق بعصر فؤاد مصدر الدستور"[٤٤].** كما هاجمت السياسة أعضاء هيئة كبار العلماء وفي مقدمتهم الشيخان بخيت وشاكر، ففي ١٩٢٥/٩/٢٢ إذ ورد **"أن إقدام الشيخ بخيت علي ما اقدم عليه من اعتداء صريح علي حرية الرأي لهو أكبر عار يسجله علي نفسه في حياته، التي لم تكن كلها مما تطمئن إليه النفوس العالية ... وأن الشيخ بخيت أخ ماسوني من إخوان محفل الشيخ حسن الطويل وأنه فارس الصليب الأحمر[٤٥].**

نخلص من العرض السابق إلى ما يلي:

- ضعف تواجد قيمة التسامح السياسي علي خريطة الخطاب السياسي موضع التحليل. فلم تظهر إلا بنسبة ضئيلة للغاية في صحيفة البلاغ الوفدية، لم تتجاوز ٥,٦%. ولم يتضح ثقلها الحقيقي في جريدة السياسة اليومية لعدم توافرها بالأساس. كما اختفت تماما من خطاب مجلة المنار.

- حظي كل من مؤشري التشهير والتكفير على موقع الصدارة في هذه القضية، وإن كان الأول سبق الثاني في صحيفة البلاغ والعكس صحيح بالنسبة لمجلة المنار. كانت المنطلقات الدينية لمجلة المنار هي التي وراء ذلك، حيث برز الميل للإدانة الدينية وتوقيع العقاب الديني والتأكيد علي خطورة أفكار علي عبد الرازق علي الإسلام.

- تشابهت مضامين مؤشر العزوف عن التشهير في وجهه السلبي لدي كل من المنار والبلاغ. وقد دارت حول الاتهام بسوء القصد والنية والإباحية المطلقة، وكذلك الاتهام بالعمالة والتخوين، وإن كانت لغة التكفير أشد لهجة في حالة المنار من لغة التشهير والعكس صحيح بالنسبة للبلاغ. وربما تكون غلبة المنطلقات السياسية في حالة البلاغ هي المفسرة لصدارة مؤشر التشهير.

- جاءت مؤشرات تقلد المناصب العامة وعدم استعداء السلطة وحرية التعبير في المقام التالي مع بعض الاختلاف في الترتيب بين المنار والبلاغ. وقد تشابهت مضامين المؤشرين الأولين، إذ كان هناك تأكيد علي ضرورة فصل علي عبد الرازق من منصبه، بل والإلحاح علي ذلك. كما ظهر بوضوح استعداء الملك والأزهر علي الكاتب. أما مؤشر حرية التعبير فقد اقتصر في حالة صحيفة البلاغ علي المطالبة بمصادرة الكتاب، بينما في حالة مجلة المنار كان المضمون مختلفا، حيث برزت كيفية إدراك حرية الرأي والفكر وحدودهما. كما تم إقامة علاقة ارتباطية إيجابية بين توسيع نطاق الحريات وازدياد الفسق والفجور والكفر.

- جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المقام الأخير، وقد ظهر بكل من وجهيـه السلبي والإيجابي. تجلي الوجه الإيجابي في التأكيد علي خطورة إصدار أحكام قطعية وأن من حـق الإنسان أن يجتهد بغض النظر هل أصاب أم اخطأ. أما الوجه السلبي للمؤشر فقد تجلي فـي حالة الاستقطاب السياسي والفكري بين التيار الديني والعلماني في ذلك الوقت. كما برز فـي الحملة علي الكتاب قدر كبير من التعميم في النظر للأمور. فقد كان هناك تأكيد مستمر علـي التوحد بين علي عبد الرازق وجريدة السياسة، التي تعرضت لنفـس القـدر مـن التشـهير واستعداء السلطة وغيرها من مظاهر التعصب السياسي التي تعرض لها علي عبد الـرازق، وبذلك تم تجاهل أي فروق أو اختلافات بين الطرفين، كما تم إنكار أي تنوع فكـري داخـل جريدة السياسة ذاتها.
- كان الغرب قابعا في خلفية الصورة، فهو صنو للإباحية التي تمارسها السياسة وكتابها.
- أما بالنسبة لجريدة السياسة، فإن إستبسالها في الدفاع عن حرية الرأي والتفكير لا يعنـي أن موقفها يميل نحو التسامح السياسي ميلا شديدا وذلك لسببين؛ الأول أنها لم تتورع عن التشهير بمن اختلفوا معها، والثاني عدم خلافية القضية المطروحة بالنسبة لحزب الأحرار الدستوريين، بل علي العكس هي قضية كانت متسقة إلى حد كبير مع موقفه الفكري.

وهكذا كانت الغلبة شبه مطلقة للمؤشرات الدالة علي التعصب السياسي حيال هذه القضية.

٢) قضية كتاب في الشعر الجاهلي:

بلغ عدد المقالات التي تناولت قضية كتاب "في الشعر الجاهلي" في صحيفة كوكب الشـرق الوفدية اليومية وصحيفة السياسة اليومية ومجلة المنار ٥٢ مقالا، بمعدل ٤١ مقالا فـي كوكـب الشرق علي مدار الفترة الزمنية من ٢٦ إبريل ١٩٢٦ حتى ٦ أغسطس ١٩٢٦، و١٠ مقالات فـي المنار علي مدار الفترة من مايو ١٩٢٦ حتى نوفمبر ١٩٢٧ ومقالا واحد بالسياسة اليومية علـي مدار الفترة من إبريل ١٩٢٦ حتى آخر أكتوبر ١٩٢٦. (راجع جدول ١).

أ - **صحيفة كوكب الشرق الوفدية:** حصل مؤشر عدم استعداء السلطة والمجتمع علي أعلي التكرارات (٢٠ تكرارا)، أي ظهر بكثافة نسبتها ٤٨,٧% من إجمالي عدد المقـالات البـالغ ٤١ مقالا. وقد ظهر بالسلب في كل مواضعه. كان محور الأفكار المعبرة عنه يدور حول تحريـض الملك والحكومة ووزارة المعارف والجامعة المصرية والأزهر وكذلك المجتمع علي طه حسـين. ومن أبرز الاستشهادات الدالة علي هذه الأفكار " **يتشرف شيخ معهد أسيوط وعلمائه أن يرجـو من دولتكم أن ترفعوا إلى حضرة صاحب الجلالة صوت استغاثتهم مما يأتي، ظهر كتاب لطـه حسين في الشعر الجاهلي وقد تضمن إنكارا للحقائق الدينية .... وليس يرضي صـاحب الجلالة المعروف باحترام الدين والسهر علي حمايته أن تصير الجامعة في عهده معهدا للتبشير بالإلحاد وهدم الديانات** "(٤٦).

كما برزت المطالبة بضرورة تأديب طه حسين من قبل وزارة المعارف في مجلس تـأديب علمي وعلني في ذات الوقت(٤٧). والإلحاح في ذلك المطلب "**وها نحن أولا منتظرون ما ستفعله وزارة المعارف التي يجب عليها أن تتدارك الخطأ، وتسجل لنفسها اكبر حسنة في التـاريخ، ولاتصم نفسها باللادينية**"(٤٨). ومن ناحية أخرى دعا أحد الكتاب "**مشـيخة الأزهـر بصفتـها الدينية الإسلامية أن تقدم البلاغ الجنائي للنيابة العامة في حق الطاعن لمحاكمته وعقابه بالمادة**

الإسلامية أن تقدم البلاغ الجنائي للنيابة العامة في حق الطاعن لمحاكمته وعقابه بالمادة ١٣٩ عقوبات"[٤٩]. وقد تم استخدام سلاح التهديد والوعيد لاستعداء الجامعة وذلك بالإشارة إلى أن إصرار الجامعة علي بقاء هذا الطاعن موظفا فيها يجعلها في مركز الشريك في التهمة بلا جدال[٥٠]، وحينئذ يتعين إخضاعها للرقابة حتي يستقيم منهاجها وتخلص لها نية الأمة[٥١]، ولا تصبح مباءة للإلحاد[٥٢].

جاء مؤشر تجنب التكفير في المقام الثاني، إذ حصل علي ١٧ تكرارا، أي ظهر بكثافة نسبتها ٤١,٤% من إجمالي عدد المقالات. ولم يتجل سوي وجهه السلبي، حيث تم تكفير طه حسين واتهامه بأنه نسي دينه[٥٣]، وأنه سلك سلوك الطاعنين في الإسلام عند تعامله مع النصوص[٥٤]، وأنه أهان القرآن الكريم[٥٥]. ومن أبرز الشواهد الدالة علي هذه الأفكار " **نشر الدكتور طه حسين كتاب (في الشعر الجاهلي) والذي قال عنه أنه دروس ألقاها علي طلبة الجامعة المصرية فما قرأه أهل الأدب، حتي أدركوا أن تلك الدروس لم تكن دروس علم ولا دروس أدب ولكنها دروس إلحاد وزندقة"**[٥٦]. وفي مقال آخر "**ظهر كتاب الشعر الجاهلي فقرأته ورأيت فيه سموما منفوثة وإلحادا يكاد ينظره أمثال الدكتور، رأيت الرجل فر من بحثه في الأدب فرار العاجز وأخذ يطعن علي الدين كالموتور بغير عقل"**[٥٧]. ولم تسلم الجامعة المصرية من التكفير هي الأخرى "فالتهمة ليست علي طه .... **فالتهمة علي الجامعة نفسها وهي وحدها المتهمة بالإلحاد والجهل والخلط وفساد التأويل ...... لأنها هي وحدها الراضية بالكفر المعينة عليه المشاركة فيه "**[٥٨].

جاء مؤشر العزوف عن التشهير في المرتبة الثالثة، إذ حصل علي ١٦ تكرارا، أي ظهر بكثافة نسبتها ٣٩%، وتجلي في كل مواضعه بالسلب . شملت مظاهر التشهير السباب[٥٩] والاتهام بالجهل والتسفيه من القدرات العقلية للكاتب[٦٠] والاتهام بالعمالة، ومن أبرز الاستشهادات "**والأمر الثاني الذي نخشاه من طه أنه أداة أوروبية استعمارية تعمل في إفساد أخلاق الأمة وحل عروتها الوثقي من دينها"**[٦١].

ولم يفلت مدير الجامعة أحمد لطفي السيد من الحملة، إذ أصابه هو الآخر قدرا من الاستهزاء والسخرية بسبب مساندته لطه حسين [٦٢].

حصل مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية علي ٦ تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ١٤,٦% وكان بالسلب في كل مواضعه إذ برزت الأحكام القطعية والإصرار علي المواقف بغض النظر عن حدوث أي تغيير أو التصلب في المواقف، فعلي الرغم من إعلان طه حسين اعترافه بالله وبرسوله وباليوم الآخر، فإن هذا الاعتراف لم يقابل إلا بالرفض والتشكيك[٦٣]. ومن أبرز الاستشهادات "**إعلان الدكتور أنه مؤمن لا يجدي في هذا الموضوع نفعا بل هو (مع كونه تناقضا غير مفهوم مفضي إلى عكس المطلوب) لأن ذلك المؤمن هو الذي قال في كتابه، أن القرآن مشتمل علي الأساطير المختلفة لأغراض سياسية......... فليس في ذلك الإعلان إلا السخرية والاستهزاء بالأمة والعلماء وحمل الناس علي الأخذ بالكتاب علي انه إذا صح أن يكون مثل هذا كافيا في رفع العقوبة علي الطاعنين في دين الملايين من الناس"**[٦٤].

حصل مؤشر الحق في التدريس في المدارس والجامعات الحكومية علي خمسة تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ١٢,٢% وكانت كلها بالسلب . دارت الأفكار الدالة علي هذا المؤشر علي ضرورة منع طه حسين من التدريس في الجامعة، وذلك حماية لعقول النشء والطلبة من أفكاره التي تحض علي الإلحاد، مما يؤدي إلى اختلال النظام وتفشي الفوضى تحت ستار حرية

الرأي[٦٥]. ومن أبرز الشواهد الدالة علي هذه الأفكار "نشر طه حسين المدرس بالجامعة كتابا طعن فيه علي التوراة والقران، وزعم أن ما ورد في القرآن من حديث إبراهيم وإسماعيل وبنائهما البيت الحرام لا أصل له، وصرح بأنه لقن ذلك لطلاب الجامعة. وحيث إنه لا يجوز أن تنتهك حرمات الدين ويطعن عليه في معاهد الحكومة الرسمية، ولا أن تنقلب بعض فروع الجامعة معهدا يبشر بالإلحاد والطعن علي الكتب السماوية. والدستور مهما أباح من حرية الرأي فلا يبيح مثل ذلك في دور التعليم الرسمية، فنطلب باسم الدين والحق والآداب والنظام إنقاذ سمعة مصر والجامعة بإخراج هذا الطاعن منها "[٦٦].

جاء مؤشر الحق في تقلد المناصب العامة في المقام الأخير إذ حصل علي ثلاثة تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٧,٣%. وقد دارت أهم أفكار هذا المؤشر الذي ظهر بالسلب في كل مواضعه حول ضرورة إقالة طه حسين من منصبه وأنه لا يصح أن يشغل منصبا خطيرا كهذا[٦٧]، ولوم الجامعة علي عدم الاستجابة لذلك. ومن أبرز الشواهد الدالة علي هذه الأفكار "........ **فإن سقط رجل منها كطه حسين ونبذته الأمة كلها لم يكن للجامعة هم إلا أن تشده إلى كرسيه ولو بالحبال وتثبيته ولو بالمسامير كأنما وظيفته في الجامعة أن لا يتركها وحسب**"[٦٨].

جاء مؤشر حرية التعبير في المقام الأخير إذ حصل علي تكرار واحد، أي ظهر بكثافة نسبتها ٢,٤%. وكان في وجهه السلبي، حيث برزت المطالبة بمصادرة الكتاب "**فباسم جلالة الملك الحارس للدين والدستور نستصرخ صدور أمره الكريم باستئصال هذه الفتنة من جذورها .... ومصادرة كتابه(أي كتاب في الشعر الجاهلي) ليهلك من هلك عن بينة**"[٦٩] (راجع الجداول رقم ٨- ٩- ١٠).

ب- **المنار**: احتل مؤشر العزوف عن التشهير موقع الصدارة، إذ ظهر في ٨ مقالات من إجمالي ١٠ مقالات، أي بنسبة ٨٠%. وكان بالسلب في كل مواضعه . وقد دارت الأفكار الدالة علي المؤشر حول الاستهزاء والسخرية من مؤلف كتاب في الشعر الجاهلي[٧٠] والتسفيه من قدراته العقلية واتهامه بالجهل والحماقة[٧١]، وكذلك التخوين والسباب والخوض في الحياة الخاصة[٧٢]. ومن أبرز الاستشهادات "........ **وقد ألقي هذا الكتاب دروسا في الجامعة المصرية الرسمية، وربما يصدق الكثيرون من طلابها هذا الأعمى البصر والبصيرة فيما يكذب به علماء الأمة الإسلامية وكتاب ربها وحديث نبيها المعصوم فيما يريد به تجريد أمتهم من الدين واللغة والنسب والأدب والتاريخ ليجددهم بذلك فيجعلهم أمة أوربية!! بل طعمة للدول الأوربية، كما جدد نفسه وبيته بتزوج امرأة غير مسلمة وبتسمية أولاده منها بأسماء الإفرنج رغبة عن الأسماء العربية القديمة والجديدة واحتقارا لها** "[٧٣].

كما لم تسلم جريدة السياسة من التشهير هي الأخرى إذ سطر أحد الكتاب عنها "ومن أعظم كبائرها وأكبرها جرما مناصرتها لطه حسين ونشر حماقته وإلحاده فيها والتمويه به وبجرأته مع أن أكثر الجرائد حكمت بمروقه وتجرده من القومية المصرية وبتهجمه علي الشريعة الإسلامية[٧٤].

جاء مؤشر تجنب التكفير في المرتبة الثانية، إذ حصل علي ٥ تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٥٠%. وتجلت الأفكار المعبرة عن المؤشر الذي لم يظهر سوي وجهه السلبي- في التكفير والاتهام بالطعن في الدين وهدم الأديان وتكذيب كتاب الله[٧٥]، بل والتأكيد علي تعمد ذلك من قبل المؤلف. ومن أبرز الشواهد الدالة علي تلك الأفكار "**أتيح لي النظر ثانية في هذا الكتاب**

بعد تلك النظرة العجلي، حكمت بأن الدكتور طه حسين ما ألف هذا الكتاب لتحقيق ما يمكن الوصول إليه من الشعر الجاهلي يقينا أو ظنا أو شكا، بل ألفه لأجل الطعن في الإسلام والصد عن سبيل الإيمان والدعوة إلى الزندقة والإلحاد، هذا هو المقصد، والشعر الجاهلي والأدب الجاهلي وسيلة إليه[٧٦]. وكالعادة لم تسلم جريدة السياسة من التكفير إذ ورد "ومما يعلم الجمهور مع هذا أن جريدة السياسة التي هي لسان الحزب الرسمي هي اللسان غير الرسمي لهؤلاء الذين يطعنون في الإسلام ويحاولون هدم دعائمه الدينية واللغوية والأدبية كالشيخ علي عبد الرازق والدكتور طه حسين وغيرهم"[٧٧].

حصل مؤشر التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع علي ٤ تكرارات، أي بنسبة ٤٠% من إجمالي عدد المقالات. وبذلك كان ترتيبه الثالث فيما بين المؤشرات التي ظهرت في المنار. وقد كان بالسلب في كل مواضعه. طالت الأفكار التي عبرت عن المؤشر بجانب طه حسين كلا من الجامعة المصرية والنيابة العامة وأيضا مجلس النواب. كما انحصرت في استعداء الملك والحكومة ومطالبتهم بالتدخل لوضع حد لهذه الفوضى الإلحادية[٧٨]. وكذلك مطالبة الجامعة بفصل الدكتور طه حسين من منصبه، وعندما لم تستجب بدأ استعداء السلطة والمجتمع عليها إذ ورد "وأدهي من ذلك حماية الجامعة المصرية لذلك الأخرق المتطاول علي آداب الإسلام كأنها خلفت الدولة الإنجليزية في حماية الأقلية التي لم يسلم بها أحرار المصريين لأعظم دولة علي وجه الأرض، وأدهي من ذلك وأمر ما نراه من استخذاء المصريين بما فيهم مجلس النواب للجامعة المصرية، مع ظهور مكابرتها وشدة عنادها في ترك طاهاها علي طغيانه .... وأعجب من ذلك إبقاء المصريين علي هذه الجامعة وإرسالهم أولادهم لتعلم الزندقة والإلحاد فيها ليهلك من هلك عن بينة ويلحد من ألحد علي رغم أنف المصريين"[٧٩].

حصل مؤشر حرية التعبير علي تكرارين، أي ظهر بكثافة نسبتها ٢٠% من إجمالي عدد المقالات. وكان بالسلب في موضعيه. ودارت الأفكار المعبرة عنه حول استنكار تصرف الجامعة بشراء نسخ الكتاب دفعة واحدة بدلا من مصادرته ومنع قراءته[٨٠]، وحول خطورة تدريس مثل هذه الموضوعات للطلبة "فالكتاب كله مملوء بروح الإلحاد والزندقة ... ولا يجوز أن يلقي إلي تلامذة لم يكن عندهم من المعلومات الدينية ما يتقون به هذا التضليل المفسد لعقائدهم"[٨١].

جاء مؤشر الحق في التدريس في المدارس والجامعات العامة في المقام الأخير، إذ لم يظهر سوي في مقال واحد، أي بنسبة ١٠%. وكان بالسلب، حيث استهجن أحد الكتاب الإبقاء علي طه حسين في الجامعة "هذا وإن الدكتور طه قد استقال من التعليم في الجامعة عقب صدور هذا القرار لما فيه من الإهانة له وإثبات جهله، فبادر مدير الجامعة احمد لطفي السيد إلى تلافي الأمر وحمل وزير المعارف علي أن لا يقبل استقالته ففعل، فعلم بهذا من لم يكن يعلم رأي كل من مدير الجامعة ووزير المعارف في الدكتور طه حسين، وقد طبع كتابه ثانية بعد حذف ما أنكر المسلمون فيه وهو باق في الجامعة من شاء فليرضي ومن شاء فليغضب"[٨٢]. (راجع الجداول رقم ١١، ١٢، ١٣).

ج- جريدة السياسة اليومية: لم يسفر مسح جريدة السياسة اعتبارا من أول إبريل (شهر صدور الكتاب) حتي آخر أكتوبر سوي عن مقال واحد لمحمد حسين هيكل. وقد كان المؤشر الوحيد الذي تجلي في المقال هو استنكار تكفير مسلم إذ سطر الكاتب " مادام الرجل قد أعلن إيمانه صراحة للناس فليس لأحد بعد ذلك أن يتهمه في دينه، وإذا كان المبشرون يغتبطون إذا

هم كسبوا للنصرانية مسلما فليس من الحكمة ولا من العقل ولامن الدين في شئ أن يسعي المسلمون لتكفير المسلمين وإخراجهم من حظيرة الإسلام[٨٣] .

نخلص من العرض السابق ببعض الدلالات:

- علي خلاف الظهور الخافت لقيمة التسامح السياسي لدي البلاغ الوفدية حيال قضية الإسلام وأصول الحكم، اختفت قيمة التسامح السياسي تماما من كوكب الشرق حيال قضية في الشعر الجاهلي. ولم يختلف موقف المنار إزاء نفس القضية. كانت جريدة السياسة هي الساحة الوحيدة التي ظهرت على صفحاتها قيمة التسامح السياسي.

- البروز الشديد لمؤشر استعداء السلطة والمجتمع، فقد احتل هذا المؤشر موقع الصدارة في جريدة كوكب الشرق. كما احتل الترتيب الثالث لدي مجلة المنار. وقد اتسعت مساحة الاستعداء وأهدافه، فلم يكن طه حسين الهدف الوحيد للاستعداء، بل تعرضت الجامعة ووزارة المعارف والنيابة العامة وجريدة السياسة لاستعداء السلطة والمجتمع عليهم عندما لم يتخذوا موقفا مضادا لطه حسين. كما تعددت الأطراف التي تم استعداؤها، الملك والحكومة ومجلس النواب ومشيخة الأزهر....... وجدير بالذكر أن بروز مؤشر الاستعداء بهذه الصورة إنما يدل علي الإلحاح، بل والإصرار علي معاقبة المؤلف عقابا ماديا وجنائيا، وما يعنيه ذلك من تحول التعصب من مجرد اتجاه إلى ممارسة وسلوك فعلي.

- احتل مؤشر التكفير المرتبة الثانية لدي كل من صحيفة كوكب الشرق والمنار. وكان هناك تأكيد من قبل كل من كوكب الشرق والمنار علي تعمد طه حسين الكفر وإهانة الدين وبالتالي رُفض قبول إعلانه إنه لم يقصد ذلك. ولم يقتصر التكفير علي طه حسين بل طال الجامعة المصرية وجريدة السياسة وكتابها أيضا.

- اختلف موقع مؤشر التشهير من صحيفة كوكب الشرق إلى مجلة المنار، فبينما جاء في الترتيب الثالث لدي صحيفة كوكب الشرق، احتل الصدارة لدي المنار. وقد تشابهت مضامين المؤشر لدي كل من المصدرين، إذ دارت حول السباب والاتهام بالجهل والغباء. كما ركزت علي التخوين والاتهام بالعمالة. كما كان شأن هذا المؤشر مثل أقرانه إذ اتسع مدي أهدافه ليشمل مدير الجامعة المصرية وجريدة السياسة.

- ركزت جريدة كوكب الشرق علي ضرورة طرد طه حسين من الجامعة، بل وألحت علي ذلك مؤكدة علي أن سمعة الجامعة مرهونة بذلك. بينما انحصر موقف المنار في استهجان امتناع مدير الجامعة عن قبول استقالة طه حسين.

- انفردت جريدة كوكب الشرق بمؤشر المواقف الحدية والذي تجلي في التصلب في الرأي والإصرار عليه، عندما رفضت قبول إعلان طه حسين إيمانه بالله وبرسوله وباليوم الآخر، بل شككت في صدق ذلك الإعلان.

- انصب مؤشر حرية التعبير علي ضرورة مصادرة الكتاب وخطورة إلقاء ما به من موضوعات علي طلبة الجامعة، واستنكار تصرف الجامعة بشراء نسخ الكتاب بدلا من مصادرته.

- برز في معظم المؤشرات الميل للتعميم، حيث تم جمع كل الأطراف التي لم تأخذ موقفا مضادا من طه حسين في سلة واخدة. وبالتالي لم يكن طه حسين هو الهدف الوحيد للتكفير والتشهير والاستعداء، بل كانت جريدة السياسة والجامعة المصرية ووزارة المعارف. وإن دل ذلك علي شئ، فإنما يدل علي الميل للرؤى التعميمية المفرطة في التبسيط وكذلك المواقف الاستقطابية (إما مع أو ضد).

- امتنعت جريدة السياسة اليومية عن الدخول في حلبة النقاش، إذ لم يرد فيها سوي مقال واحد علي مدار الفترة من إبريل ١٩٢٦ حتي آخر أكتوبر ١٩٢٦. وقد برر محمد حسين هيكل ذلك الموقف بقوله " لما صدر كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي وتناوله حضرات رجال الدين بالنقد لم نرد أن ندخل في جدل أو مناقشة لنؤيد حرية الرأي أو البحث العلمي، ولو كان صاحبه مخطئا وآثرنا أن يتلافي أولو الأمر الخلاف بالحكمة والأناة. وقد عبر هيكل عن هذا الموقف بمناسبة إثارة موضوع الكتاب مرة أخرى بعد تولي الأحرار الدستوريين الحكم مؤكدا أن إثارة الموضوع في ذلك الوقت بالذات وبعد أن هدأ وأصبح في يدي النيابة ليس له سوي هدف واحد وهو إحراج حكومة الأحرار الدستوريين(٨٤).

- وأخيراً فإن النقاش لم يقتصر علي أنصار كل من الوفد والأحرار الدستوريين والتيار الإسلامي، بل كانت هناك أطراف أخرى عبرت عن مواقفها تجاه القضية محور الدراسة مثال هيئة كبار العلماء بالأزهر وشيوخ بعض المعاهد الأزهرية في الأقاليم كما اتضح في التحليل.

تفسير النتائج

– أبرز العرض السابق نتيجة أساسية مفادها ضعف تواجد قيمة التسامح السياسي بل اختفاؤها من علي خريطة الخطاب السياسي للتيارات السياسية المختلفة موضع التحليل. مقابل بروز واضح، بل ومكتسح لقيمة التعصب السياسي وعدم قبول الحق في الاختلاف. فلم تحظ مجمل مؤشرات التسامح السياسي في قضية الإسلام وأصول الحكم سوى بنسبة ٥,٦% مقابل ٩٤,٤% للمؤشرات الدالة على التعصب السياسي، وذلك في جريدة البلاغ الوفدية. أما في مجلة المنار المعبرة عن التيار الإسلامي في ذلك الوقت فلم تظهر أي مؤشرات للتسامح السياسي في المادة موضع التحليل. ومن ناحية ثانية كان الموقف من قضية "في الشعر الجاهلي" أشد تطرفا، فلم تظهر أي مؤشرات دالة علي التسامح السياسي علي الإطلاق في كل من كوكب الشرق الوفدية والمنار الإسلامية لم تحظ مؤشرات التسامح السياسي بوجود مطلق إلا في جريدة السياسة اليومية لسان حال الأحرار الدستوريين وذلك في قضية في الشعر الجاهلي. بينما في قضية الإسلام وأصول الحكم، فإن النتائج المستدل عليها من المصادر الثانوية تشير إلى أن موقفها كان خليطا من التسامح السياسي والتعصب السياسي. وإن كان من الصعب تحديد اتجاه الموقف هل كان أكثر ميلا للتسامح السياسي أم للتعصب السياسي وذلك لعدم توافر المصادر الأولية كما سبق واشرنا.

– اتضح من تحليل مضمون الخطاب السياسي صدارة بعض مؤشرات التعصب السياسي دون أخرى، إذ تمتع كل من مؤشري التكفير والتشهير بموقع الصدارة في قضية الإسلام وأصول

الحكم في كل من صحيفة البلاغ ومجلة المنار. وقد تبادلا المركزين الأول والثاني، حيث تربع مؤشر التكفير علي القمة لدي المنار، بينما احتل مؤشر التشهير نفس المرتبة في البلاغ اليومية.

- كان لمؤشر استعداء السلطة والمجتمع الصدارة في قضية "في الشعر الجاهلي" في صحيفة كوكب الشرق الوفدية، بينما احتل مؤشر التشهير المرتبة الأولى في مجلة المنار. أما المؤشر الوحيد الذي ظهر في جريدة السياسة اليومية، فكان مؤشرا دالا علي التسامح، تمثل في استنكار التكفير. وعلي هذا يمكن حصر المؤشرات الأكثر تكرارا وظهورا في التكفير والتشهير واستعداء السلطة والمجتمع، ثم يجئ في مرتبة تالية، الحق في تقلد المناصب العامة وحرية التعبير والحق في التدريس في المعاهد والجامعات الحكومية.

- كان مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية أقل المؤشرات ظهورا بكل من وجهيه الإيجابي والسلبي، وإن برز الوجه السلبي بصورة أكبر من الوجه الإيجابي. وربما يعود هذا الظهور الضعيف للمؤشر إلى طغيان الحدة والانفعال الشديدين علي تناول القضيتين والرجلين، واللذين تجليا في ممارسة التشهير والتكفير والاستعداء علي أوسع نطاق مما لم يتح فرصة لتقييم الأعمال محل النقد أيا كان هذا التقييم موضوعيا أو غير ذلك.

- إن بروز المؤشرات السالف ذكرها بالتحديد يدل علي الإصرار، بل والإلحاح علي توقيع العقاب المعنوي المتمثل في التشهير والتكفير، والعقاب المادي المتمثل في استعداء السلطة والمجتمع علي المختلف. وهي درجة من درجات التعصب السياسي لا تقف عند مجرد عدم قبول اختلاف الآخر، بل تطلب معاقبته وإخراجه من الجماعة. وتجدر الإشارة أن هذه الظاهرة أحد سمات الثقافة الدافعة للمجاراة في أشد صورها تطرفا وعنتا.

- الأمر المثير للدهشة ظهور هذه النتائج في ظل سياق ليبرالي نسبيا من حيث الفكر والممارسة السياسية، وكذلك مناخ فكري وثقافي مفعم بالأفكار الجديدة والتيارات الفكرية الحديثة والمتصارعة كما سبق وأشرنا، بمعني أن هذه الفترة اتسمت بتنوع سياسي وفكري واسع المدي، كان من المفترض أن يؤدي إلى سيادة ثقافة تقبل التنوع السياسي والفكري، بل وتشجع عليه، وبالتالي تدعم قيمة الحق في الاختلاف والتسامح السياسي. مما يستدعي السعي لاكتشاف لماذا حدث العكس وتحديدا أي الافتراضات والمفاهيم والمتغيرات أنسب وأقرب لتفسير هذه الظاهرة.

- تستدعي هذه الدهشة إثارة عدد من التساؤلات مثل؛ لماذا لم يصاحب هذا المناخ وجود ملحوظ لقيم التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف؟، وأي التفسيرات تصلح لحسم هذه المعضلة؟، هل مفهوم الثقافة الدافعة للمجاراة السياسية، أم مفهوم الشخصية السلطوية والدوجماتية. أم هناك متغيرات وسيطة لعبت دورا أهم مثل الحسابات السياسية والاعتبارات البرجماتية وطبيعة المناخ السياسي والفكري السائد والعلاقة بالسلطة والعلاقات الشخصية ؟

- بادئ ذي بدء، أن سيادة مناخ فكري ملئ بالأفكار الجديدة والتيارات الفكرية المتصارعة لايعني سيادة ثقافة تقوم علي التنوع السياسي، فالعبرة ليست بتوفر الأفكار والرؤئ الجديدة والمتصارعة، ولكن بطول تواجد هذه الثقافة وتجذرها في الوعي والضمير الجمعي، وأيضا بكيفية التعامل مع هذه الأفكار، هل هو تعامل تفاعلي بمعني تأثير وتأثر متبادل أم تعامل واحدي الاتجاه، فإما قبول تام أو رفض تام. ومن ناحية أخرى فإنه وعلي فرض أن هناك مناخا يشجع علي سيادة ثقافة التنوع السياسي وبالتالي التسامح السياسي، فإن هذه السيادة ليست مطلقة، بمعني وجود موضوعات خارج هذا النطاق، موضوعات ذات حساسية من أبرزها الدين في حالة المجتمع المصري. فالثقافة الدافعة للمجاراة لا تسيطر بصورة ملحوظة إلا في هذه النوعية من الموضوعات. وعلي هذا تري الباحثة أن الثقافة الدافعة للمجاراة تصلح لتقديم تفسير جزئي

لانخفاض أو غياب قيمة التسامح السياسي من علي خريطة الخطاب السياسي محل التحليل، فهي أكثر تجذرا وديمومة في الوعي الجمعي من الثقافة المشجعة للتنوع السياسي وقبول الحق في الاختلاف والتي لا يتعدي عمرها بضع سنوات. خاصة وإن المؤشرات الأكثر بروزا هي المؤشرات الدالة علي الثقافة الدافعة للمجاراة، فمؤشرات التشهير والتكفير واستعداء السلطة والمجتمع تدل علي الإصرار، بل والإلحاح علي ضرورة توقيع العقاب المادي والمعنوي علي المختلف، علي اعتبار أن توقيع مثل هذا العقاب إحدى آليات ترسيخ هذه الثقافة. وعلي الرغم من ذلك فإن طرح الثقافة الدافعة للمجاراة بمفرده لا يصلح لتفسير سيطرة قيمة التعصب السياسي علي خريطة خطاب النخبة السياسية موضع التحليل. هناك متغيرات وسيطة هامة، أبرزها المناخ السياسي السائد في تلك الفترة وطبيعة الصراعات والحسابات السياسية، وكذلك العلاقات الشخصية. وسيتضح ثقل كل متغير عند تفسير موقف كل طرف علي حدة.

– قبل الشروع في تحليل موقف كل طرف علي حدة وتحديد أهم المتغيرات التي أسهمت في صياغة المواقف المختلفة، لابد من الإشارة إلى أن هناك متغيرا وسيطا أثر بدرجة أو بأخرى علي مواقف كل الأطراف بلا استثناء، وهو المناخ السياسي والفكري السائد في تلك الفترة. فقد كان مناخ فترة العشرينات علي خلاف الفترة التي سبقتها مناخا استقطابيا. فبينما كانت المرحلة الأولى من النهضة تسعي إلى التوفيق بين الثنائيات المتعارضة مثل الدين والعلم، والإسلام والغرب، علي أيادي الطهطاوي ومحمد عبده وغيرهما، فإن المرحلة الثانية من النهضة والتي بدأت منذ العشرينيات من هذا القرن اتسمت بالنكوص عن محاولات التوفيق، والسعي للفصل بين الدين والعلم والإسلام والغرب، في مقابل التركيز علي الفكرة الوطنية والعلمانية، والاكتفاء بالجانب الخلقي للإسلام دون التشريعي والدعوة للنهل من الفكر الغربي، وكان رائد تلك المدرسة أحمد لطفي السيد وتلاميذه مثل طه حسين ومحمد حسين هيكل[٨٥]، وفي مقابل تلك المدرسة كان هناك تيار سلفي ينمو مبتعدا عن المحاولات التوفيقية السابقة بين العلم والدين والإسلام والغرب ويدعو للعودة للتراث. وكان من رواد هذه المدرسة رشيد رضا الذي – رغم أنه كان تلميذا لمحمد عبده – اعتقد أن محمد عبده قدم تنازلات غير ضرورية للحركة التحديثية[٨٦]. إذا أضفنا لهذا المناخ الفكري الذي يسوده الاستقطاب الحاد الظروف السياسية ذات الطبيعة الصراعية بين الأحرار الدستوريين والوفد علي السلطة لأدركنا مدي الشعور بالتهديد السياسي متعدد الأبعاد الذي يدركه كل طرف من الأطراف الأخرى والذي تمت ترجمته في سعي كل فريق إلى الانقضاض علي الآخر أو نفيه واستبعاده.

– كان حزب الأحرار الدستوريين هو المعبر عن التيار أو المدرسة الأولي التي سعت إلى الفصل بين الدين والعلم، وركزت علي النهل من التراث الغربي وعلي الفكرة العلمانية. كان طه حسين وعلي عبد الرازق من أبرز الشخصيات المنتمية فكريا لهذه المدرسة. وقد انعكس ذلك علي طبيعة المعركة الفكرية حول الكتابين بين حزب الأحرار الدستوريين ومدرسة المنار المعبرة عن التيار الإسلامي في صورته السلفية.

– علي الرغم من تعبير كل من حزب الوفد وحزب الأحرار الدستوريين عن التيار الليبرالي في مصر في تلك الفترة، فإن موقفيهما كانا مختلفين تمام الاختلاف تجاه القضيتين، مما يحتم البحث عن مبعث ذلك التباين الجذري.

– كان موقف الوفد مثيرا للدهشة للوهلة الأولى، كيف يتخذ هذا الموقف من القضيتين، ألا يتناقض ذلك مع منطلقاته الإيديولوجية واتجاهه الليبرالي ودفاعه المستميت عن الدستور والحياة النيابية والحريات المدنية والسياسية؟، هناك عوامل عديدة تفسر موقف الوفد؛ أولها أن الوفد نشأ كحركة شعبية وطنية، وبمعني آخر أنه كان يستند إلى شرعية جماهيرية كاسحة جعلته يعتقد بل

ويوقن أنه حزب تأسس للدفاع عن الجماهير وللتعبير عن آمالهم وطموحاتهم بل وقيمهم، بل ظل لا يعتبر نفسه حزبا سياسيا لأنه يمثل كل الأمة. ولذلك كان من غير المنطقي أن يناصر رجاله قضايا وكتب ورجال تناولوا موضوعات تمس صميم قيم الجماهير ايا كان محور هذا التناول حتى وإن لم يمس الدين كعقيدة، فالجماهير لا تدرك ذلك بل تتأثر تأثرا شديدا بما يسود من أفكار خاصة ما يصدر عن رجال الدين، ولذلك كان الوفد أكثر التزاما بما تطرحه الثقافة الدافعة للمجاراة من معايير وقيم. ومن ناحية ثانية، لم يكن الوفد تعبيرا عن برجوازية ذات نشأة طبيعية وليبرالية تجذرت نتيجة تطور تاريخي اقتصادي واجتماعي وسياسي طبيعي كما حدث في التجربة الغربية، بل هو تعبير عن برجوازية مشوهة وليبرالية مجتزأة. وقد تجلي ذلك في أسلوب إدارة الخلافات والصراعات داخله، فعلي الرغم من دفاعه النظري عن الحريات والدستور، فإن إدارة الصراعات داخله كانت تتم بطريقة سلطوية، فقد كان سعد زغلول يميل لاستبعاد الأسلوب الديمقراطي في إدارة الخلافات الحزبية، مما أدى إلى عديد من الانشقاقات الحزبية. كما كان يضيق بالمعارضة واتسم أسلوبه في التصدي للمعارضة البرلمانية بالعنف والحدة(٨٧).

ومن ناحية ثالثة، فقد أسهم الصراع السياسي بين الوفد والأحرار الدستوريين في تبني هذا الموقف من قبل الوفد، فقد سعي الوفد إلى استثمار قضية الإسلام وأصول الحكم لإثارة الرأي العام ورجال الدين علي الأحرار الدستوريين، وكذلك لتأجيج الصراع بين القصر والأحرار الدستوريين. أما في قضية الشعر الجاهلي فقد كان لمتغير الخلافات الشخصية دور أهم من الخصومات السياسية. كان صادق الرافعي هو صاحب الكم الأعظم من مقالات كوكب الشرق، وكان وراء الهجوم الضاري الذي شنه علي طه حسين طموحه في أن يلي طه حسين في منصب أستاذ الأدب العربي بالجامعة وذلك وفقا للجندي(٨٨). وهكذا لعبت المتغيرات الوسيطة سواء كانت الخصومات السياسية أو المناخ الاستقطابي أو الحسابات الشخصية دورا في تعزيز تأثير الثقافة الدافعة للمجاراة.

– يعد موقف حزب الأحرار الدستوريين من المواقف المحيرة والمتناقضة في نفس الوقت. وقبل الشروع في تفسير موقفه، لابد من التنويه أن القضيتين محل الجدل لا يمكن اعتبارهما قضيتين خلافيتين لدي حزب الأحرار الدستوريين، بل هما تعبير عن اتجاهه الفكري. وبالتالي فإن دفاعه عن الكتابين والرجلين لا يمكن اعتباره دليلا علي تبنيه موقفا متسامحا. ومن ناحية ثانية فإن الدلائل المتوفرة في قضية الإسلام وأصول الحكم أشارت إلى أنه علي الرغم من دفاعه عن حرية التعبير والرأي، إلا أنه لم يتوان عن التشهير بلجنة علماء الازهر واحدا واحدا. أما بالنسبة لقضية في الشعر الجاهلي فإن ما حكم موقفه منها ودفعه إلى الامتناع عن المشاركة في الجدل حولها باستثناء مقال محمد حسين هيكل الوحيد، هو الظروف السياسية في ذلك الوقت، إذ كان حزب الأحرار الدستوريين قد شكل الحكومة مؤتلفا مع حزب الوفد، ولذا آثر ألا يدخل معركة فكرية تهدد وضعه وتحرجه، وربما تؤدي إلى إخراجه من الحكومة كما حدث في قضية الإسلام وأصول الحكم. أما ما يثير التناقض فهو كيف يتسق الموقف المتسامح ظاهريا علي الأقل والذي برز في الدفاع عن حرية الرأي والتعبير، مع الاشتراك في حكومات غير دستورية من قبل الحزب وارتكابه ممارسات غير دستورية وغير ديمقراطية. يفسر بهاء الدين هذا الموقف بأن هناك فرقا بين الحرية كعقيدة اجتماعية تؤدي إلى نظم وحقوق وواجبات وبين الحرية كمنهج فكري يقوم علي أسس فلسفية. فالحرية كعقيدة اجتماعية شئ جديد نسبيا، مؤداه أن يكون الناس أحرارا في اختيار نوع الحياة التي يحيونها، وبالتالي في اختيار نوع الحكومة التي يرونها قادرة علي أن تحقق لهم هذه الحياة. وأن هذه الحرية جديدة نسبيا، إذ أن وسيلة استعمالها وتطبيقها – وهي حق الانتخاب العام للجميع علماء وجهلاء – لم يتقرر إلا منذ مائة سنة أو تزيد

قليلا. أما الحرية كمنهج فكري فشئ أخر اقدم عهدا، وهي حرية كان يؤمن بها أفراد قليلون بلغوا من الثقافة والمعرفة درجة عالية، فأصبحوا يرون أن من حق عقولهم أن تفكر وتكتشف وتبتكر وتناقش بلا قيد ..... فالفلاسفة الذين وضعوا كل شئ موضع المناقشة الحرة ظهروا قبل حق الانتخاب بقرون، ورجل مثل أفلاطون أو أرسطو كان يؤمن ولاشك ايمانا مطلقا بحقه في حرية الفكر دون أن يجد غضاضة في نظام الرق الذي كان موجودا باليونان. فالحرية كمنهج فكري أذن مقصورة دائما علي السادة والممتازين في الثروة أو الثقافة أو الذكاء ... وقد كان هذا شأن هؤلاء الكتاب ... كانوا من أوائل المصريين الذين شربوا من مناهل الثقافة الأوربية الحديثة، وقد عادوا فكانت أقرب بيئة إلى ثقافتهم الرفيعة هي بيئة السادة من الأغنياء المترفين الذين تشيع بينهم الثقافة أكثر مما تشيع بين غيرهم. ورغم تحمسهم الشديد لحرية الفكر فإنهم لم يكونوا متحمسين نفس الحماس لحرية الشعب كعقيدة اجتماعية يترتب عليها أن يكون هذا الشعب بتجاره وعماله وفلاحيه وبعلمائه وجهلائه هو السيد[٨٩].

– كان موقف المنار هو الموقف الوحيد المتسق مع ذاته من حيث الالتزام بما هو سائد من قيم ومعايير أي الالتزام بمعايير الثقافة الدافعة للمجاراة، وذلك لتوافق ما تطرحه من قيم وأفكار مع منطلقاته الإيديولوجية. كما كان الموقف انعكاسا واضحا للصراع المحتدم والاستقطاب الحاد بين التيار السلفي والعلماني.

– كانت تكلفة التعصب شديدة الوطأة، إذ أرغمت الرجلين عن التراجع، فقد أدركا أن مخاطر التراجع اقل بكثير من مخاطر الإصرار علي الموقف. ولذا قام طه حسين بحذف الفصول التي أثارت الجدل والخلاف من كتابه وأعاد طبعه باسم في الأدب الجاهلي. كما امتنع علي عبد الرازق عن إعادة طباعة كتابه طيلة حياته، بل وعاد إلى زمرة العلماء في الازهر مرة أخرى. والأخطر من ذلك أن التراجع لم يقتصر علي مستوي السلوك لكي تعبر الأزمة، ولكنه امتد أيضا للفكر والتوجهات الفكرية. وقد وضح ذلك في الثلاثينات عندما بدأ محمد حسين هيكل وطه حسين في إصدار كتب تناولت موضوعات دينية مثل حياة محمد ١٩٣٥ وفي منزل الوحي ١٩٣٧ بالنسبة لهيكل، وعلي هامش السيرة بأجزائه الثلاثة ١٩٣٧–١٩٤٣ بالنسبة لطه حسين. وقد اختلف الباحثون في تفسير تلك المواقف، فهناك من اعتبر ذلك بمثابة تنكر من طه حسين لآرائه التحررية السابقة مثل ناداف صفران الذي أطلق على هذه الظاهرة أزمة توجه[٩٠]. وهناك من أرجع ذلك إلى المناخ السياسي والفكري في ذلك الوقت، فوفقا للسيد خلقت أساليب القمع التي أوجدها إسماعيل صدقي في الثلاثينات الحاجة إلى معالجة جديدة للسياسات. وقد أدرك طه حسين بطش صدقي عندما نقله دون مراعاة لمكانته من منصبه الجامعي إلى وزارة المعارف. ولذا ترجح السيد أن اهتمام طه حسين بالموضوعات الإسلامية ما هو إلا تكتيك رسم لتجنب القمع الرسمي. وأن هيكل اتبع خطا فكريا مشابها لطه حسين محاولا أن يخلق إيديولوجية وطنية ترتكز علي الإسلام، ولم يكن هذا التحول إنكارا لحياة الغرب العقلانية لصالح حياة الشرق الروحية بل تطوير لقيم كليهما وفقا لها. فقد شهد هيكل تزايد الهوة بين فلسفة صفوة الأحرار الذي كان هو نفسه الداعية الرئيسي لها وبين أراء جماهير الشعب، إذ لاحظ زيادة الاهتمام بالدين وسرعة ظهور جماعة الأخوان المسلمين، ولذلك تحول إلى الموضوعات الدينية كضرورة تربوية ووسيلة لتعليم الجماهير أن استخدام المنطق لن يقلل من شأن الدين[٩١]. وقد أرجع احمد أمين ذلك التراجع عن المواقف إلى عامل الرأي العام، إذ سطر في مجلة الرسالة " وكان الرأي العام قويا مسلحا فتغلب وانتقم وأصبحت له السلطة التامة، وانهزم أمامه فريق المفكرين الصرحاء هزيمة منكرة، ولم تكن له أمثلة كثيرة في تاريخه القريب فاضطر إلى التسليم، بل وفي بعض الأحيان رجع عن رأيه إلى آرائهم، وعن منهجه إلى منهجهم، وتعود المجاراة بدل المقاومة، والمداراة مكان المصارحة، فلم يعد هناك معسكران ولم يعد صراع، إنما هو معسكر واحد ولاقتال"[٩٢].

وعلي صعيد أكثر شمولا، يري العظمة أن من أهم النتائج العامة المترتبة علي هذه الحملة ضمور الإصلاحية الإسلامية وجمودها عند لحظات بداياتها من ناحية. والتآكل الداخلي في مواقف بعض العلمانيين الليبراليين المصريين من ناحية أخرى[٩٣].

– وأخيرا أن اختلاط الفكر بالسياسة وتقلد الرجلين مناصب ذات حساسية في الدولة أدى إلى تأجيج الصراع والجدال حول الكتابين والرجلين. فلم تكن كتابات طه حسين وعلي عبد الرازق هي الوحيدة التي خرجت عن الأفكار المألوفة والمستقرة، بل كان هناك كتابات وإسهامات فكرية أخرى أخذت نفس المنحي ولكنها لم تتعرض لما تعرض له الرجلان وذلك لأنها لم تدخل في أتون السياسة، ولم يكن أصحابها موظفين حكوميين مما جنبهم هجمات كل من رجال السياسة والدين علي السواء. ومن أبرز النماذج إسماعيل مظهر وجماعته، وجريدة العصور المعبرة عنهم والتي أصدروها عام ١٩٢٧ ودعوا فيها الناس إلى تحرير عقولهم من أنماط التفكير التقليدي والديني[٩٤].

الهوامش

[1]-Holsti, O., Content Analysis for the Social Sciences and Humanities, London: Addison-Wesley Publishing Company, 1969, p 13
-Weber, R., Basic Content Analysis, London: Sage Publications, 1985, p 9

[2] عبد الرحمن، عواطف و سالم، نادية، "إشكاليات تحليل المضمون"، في عبد الرحمن،عواطف وأخرون، تحليل المضمون في الدراسات الإعلامية، القاهرة : بدون ناشر، ١٩٨٢، ص٢٤٠-٢٤١

[3] قام بتحكيم الاستمارة في صياغتها الأولى: الأستاذ الدكتور مصطفى كامل السيد أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.
الأستاذة الدكتورة نجوي الفوال رئيس شعبة بحوث قوي ومؤسسات التنمية الاجتماعية بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، والأستاذة الدكتورة نجوي خليل رئيس قسم بحوث وقياسات الرأي العام بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

[4] قام بتحكيم استمارة تحليل المضمون في صورتها النهائية الأستاذة الدكتورة نجوي الفوال.

[5] الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٢، ص ١١-١٢

[6] بعد أن استنفذت الباحثة كل إمكانات البحث لجأت إلى الأستاذ احمد هيكل ولم تجد لديه سوي أعداد عام ١٩٢٦ فقط.

[7] جريدة السياسة اليومية، ١٣ مايو ١٩٢٦

[8] الرحماني، محمد قنديل، الإسلام وأصول الحكم، البلاغ اليومي، ١٠ يوليو ١٩٢٥

[9] الرحالة، محاكمة الشيخ علي عبد الرازق، جريدة السياسة تهدد العلماء وتنشر الإلحاد، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٨/١٧

[10] الرحماني، محمد قنديل، الإسلام وأصول الحكم، البلاغ اليومي، ١٩ يوليو ١٩٢٥

[11] الرحماني، الإسلام وأصول الحكم، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٧/١٠

[12] البارودي، إسماعيل، جماعة هدم الأديان، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٨/٢٤

[13] الدجوي، نصر، الشيخ عبد الرازق وشيعته بعد قرار هيئة العلماء، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٨/٢٠

[14] شلتوت، محمود، الإسلام وأصول الحكم، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٧/٢٩

[15] الرحماني، الإسلام وأصول الحكم، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٧/٢٣

[16] أزهري، حول الحكم علي الشيخ علي عبد الرازق، جريدة السياسة ثائرة غضبي، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٨/٢٤

[17] الرحالة، عصبة الإلحاد، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٩/٩

[18] الرحالة، محاكمة الشيخ علي عبد الرازق، مرجع سابق

[19] أزهري، مرجع سابق

[20]- العدوي، محمد، ماذا تنقم السياسة من هيئة كبار العلماء، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٨/١٨
- الدجوي، مرجع سابق

[21] أزهري، مرجع سابق

[22] الرحالة، مرجع سابق

[23] - شاكر، محمد، الإسلام وأصول الحكم، أخطار عظمي تتهدد الإسلام في قواعد ملكه ونظام حكومته، فيا أيها النوام ويحكموا هبواء البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٧/١٣
- -----، جريدة لاتفهم ولا تستحي، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٩/١٥

[24] الرحالة، مرجع سابق

[25] الرحماني، قنديل، الخلافة الإسلامية، الإسلام وأصول الحكم، الخطأ القرآني، البلاغ اليومي، ١٩٢٥/٨/٣

[26] شلتوت، مرجع سابق

[27] - رضا، رشيد، الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام) بل دعوة جديدة إلى نسف بنائها وتضليل أبنائها، المنار، يونيو ١٩٢٥، ص ١٠٤
- المحرر، الرد علي كتاب الإسلام و أصول الحكم، المنار، سبتمبر ١٩٢٦، ص٤٧٧

- ....، تنفيذ الحكم هو النصر المبين لأهل الدين علي اللادينين، المنار، سبتمبر ١٩٢٥، ص٢٩٣
[٢٨] المحرر، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، المنار، يوليو ١٩٢٥، ص ٢٣١
[٢٩] المحرر، اللادينيون في تونس ومصر وكتاب علي عبد الرازق، المنار، يناير ١٩٢٦، ص ٥٠٠
[٣٠] المحرر، الرد علي كتاب الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق
[٣١] - المحرر، تنفيذ الحكم هو النصر المبين لأهل الدين علي اللادينيين، مرجع سابق، ص ٢٨٣
- ....، نظرة في كتاب حقيقة الإسلام أتصول الحكم لصاحب الفضيلة الشيخ بخيت المطيعي، المنار، مارس ١٩٢٧، ص ٥٣
[٣٢] المحرر، نظرة في كتاب حقيقة الإسلام وأصول الحكم لصاحب الفضيلة الشيخ بخيت المطيعي، المنار، مايو ١٩٢٧، ص ١٩٩
[٣٣] رضا، رشيد، مرجع سابق، ص ١٠٤
[٣٤] علماء الأزهر، الإسلام وأصول الحكم، عريضة مقدمة من علماء الأزهر، المنار، يوليو ١٩٢٥، ص ٢١٦
[٣٥] المحرر،القضايا الدينية في المحاكم ونتائج الحرية، المنار، يناير ١٩٢٦، ص٥٥٣
[٣٦] المحرر، اللادينيون في تونس ومصر، مرجع سابق
[٣٧] المنار، حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق،٣٨٢
[٣٨] المحرر، تنفيذ الحكم هو النصر المبين لأهل الدين، مرجع سابق، ص٣٩٤
[٣٩] المحرر، صاحب المنار وجريدة السياسة،المنار، مايو ١٩٢٧، ص ٣٢٠
[٤٠] الجندي، مرجع سابق، ص ٣٢٥
[٤١] شكري، غالي، مرجع سابق، ص ٢٤٦
[٤٢] الجندي، مرجع سابق، ص ٣٢٣
[٤٣] مرجع سابق،ص ص ٣٢٢-٣٢٣
[٤٤] مرجع سابق، ص ص ٣٢١-٣٢٢
[٤٥] مرجع سابق، ص ٣٢٦
[٤٦] شيخ معهد علماء أسيوط، كرامة الدين والشيخ طه حسين، كوكب الشرق،٦ مايو ١٩٢٦
[٤٧] الرافعي، مصطفي صادق، أستاذ الأدب في الجامعة ووزارة المعارف، كوكب الشرق، ١١ مايو ١٩٢٦
[٤٨] الدجوي، يوسف، من يهده الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا، إذا انخدع مدير الجامعة بهذه الحيلة البلهاء فهل تنخدع الأمة الإسلامية، كوكب الشرق، ١٩٢٦/٥/٢١
[٤٩] أصولي، طه حسين والقانون، كوكب الشرق، ١٩٢٦/٥/١٧
[٥٠] مرجع سابق
[٥١] الرافعي، مصطفي، الأدب العربي في الجامعة، حرية التفكير أم حرية التكفير، كوكب الشرق، ١٩٢٦/٧/٧
[٥٢] العدوي، محمد احمد، الدكتور طه حسين يعادي التاريخ والعلم فوق عدواته للدين، كوكب الشرق، ١٩٢٦/٥/٢٢
[٥٣] الرافعي، مصطفي، الأدب العربي في الجامعة، قال إنما اوتيته علي علم بل هي فتنة، كوكب الشرق،١٩٢٦/٤/٢٦
[٥٤] ————، الأدب العربي في الجامعة، موقف حرج لوزارة المعارف، كوكب الشرق، ١٩٢٦/٥/٨
[٥٥] شيخ علماء الإسكندرية، علماء الإسلام يغضبون للدين الكريم ويطلبون إخماد الفتنة قبل شيوعها، كوكب الشرق،١٩٢٦/٥/٩
[٥٦] عالم ناخب، كتاب الشعر الجاهلي، وموقف جريدة السياسة،كوكب الشرق، ١٩٢٦/٥/١٢
[٥٧] حسين، إسماعيل، حول الدكتور طه حسين، كوكب الشرق، ١٩٢٦/٥/١٨
[٥٨] الرافعي، مصطفي، الأدب العربي في الجامعة وشعر طه هو طه الشعر،كوكب الشرق،١٩٢٦/٦/١٠
[٥٩] الرافعي، مصطفي، الأدب العربي في الجامعة، أستاذ الأدب والقرآن إلى هيئة كبار العلماء ومجلس إدارة الجامعة،كوكب الشرق، ١ مايو ١٩٢٦
[٦٠] ————، الأدب العربي في الجامعة واضرب لهم مثالا، كوكب الشرق، ١٩٢٦/٦/٤
[٦١] ————، الأدب العربي في الجامعة، طه حسين ابن الجامعة البكر،كوكب الشرق، ١٩٢٦/٥/١٥
[٦٢] الرافعي، مصطفي، الأدب العربي في الجامعة، ذو الأقفال ......، كوكب الشرق، ١٦ يوليو ١٩٢٦
[٦٣] المحرر، إلى متي هذا الاعتداء لكاتب أديب،كوكب الشرق، ١٩ يوليو ١٩٢٦
[٦٤] لجنة الدفاع عن الدين بالأزهر، السياسة ورجال الدين، المناسبة كتاب الدكتور طه حسين، كوكب الشرق، ١٥ يوليو ١٩٢٦

[65] كوكب الشرق، قرار العلماء بشأن كتاب طه حسين إلى نواب الأمة، ١٩٢٦/٨/٢
[66] شيخ معهد علماء أسيوط، مرجع سابق
[67] حسين، إسماعيل، حول الدكتور طه حسين، مرجع سابق
[68] الرافعي، مصطفي، الأدب العربي في الجامعة، قد تبين الرشد من الغي،كوكب الشرق ١٩٢٦/٥/٢٨
[69] شيخ علماء الإسكندرية، مرجع سابق
[70] المحرر ،جمعية الإلحاد والزندقة،العلم والدين،المنار، سبتمبر ١٩٢٦
[71] المحرر، العلم والدين،المنار، أكتوبر ١٩٢٦، ص٢٣
[72] المحرر، كتاب في الشعر الجاهلي، دعاية إلى الإلحاد والزندقة وطعن في الإسلام،المنار،ديسمبر ١٩٢٦
[73] المحرر، جمعية تجديد الإلحاد والزندقة والإباحة المطلقة، المنار، أغسطس ١٩٢٦،ص٣٨٨
[74] مسلم غيور، التمويه الأثم . القاضي مترنيخ، تلقيح القضاء المصري، الجامعة المصرية تحت راية القرآن، المنار، نوفمبر ١٩٢٧ لص٧٠٣
[75] المحرر، الإلحاد في الجامعة المصرية،المنار، مايو ١٩٢٦،ص١٢٩
-------، جمعية تحديد الإلحاد والزندقة والإباحة المطلقة،مرجع سابق
[76] -------، كتاب في الشعر الجاهلي، دعاية إلى الإلحاد والزندقة وطعن في الإسلام، مرجع سابق
[77] -------، الدعوة للإلحاد بالتشكيك في الدين، كتاب في الشعر الجاهلي، المنار، نوفمبر ١٩٢٦، ص ٦١٩
[78] -------، الإلحاد في الجامعة المصرية،، مرجع سابق، ص١٢٩
[79] مسلم غيور، مصدر سابق، ص ص٧٠٣-٧٠٤
[80] المحرر، الدعوة إلى الإلحاد بالتشكيك في الدين، مرجع سابق، ص ٦٢١
[81] -------، الإلحاد في الجامعة المصرية، مرجع سابق، ص١٢٨
[82] -------، قرار النيابة العامة في قضية الدكتور طه حسين، المنار، يونيو ١٩٢٧، ص ٣٨٠
[83] هيكل، محمد حسين، رجال الدين وحركاتهم السياسية بمناسبة كتاب الدكتور طه حسين في الشعر الجاهلي، السياسة اليومية، ١٩٢٦/٧/٧
[84] مرجع سابق
[85] انظر المزيد :
- شكري، مرجع سابق، ص ص ٢٠٢-٢٣١
- الانصاري، مرجع سابق، ص ص ٥٦-٥٩
- السيد، عفاف، مرجع سابق،
[86] خدوري، مرجع سابق، ص ص ٧٨-٧٩
[87] انظر المزيد :
- فؤاد، عاطف احمد، الحرية والفكر السياسي المصري، دراسات تحليلية في علم الاجتماع السياسي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠، ص ص ١٤٥-١٦٥
[88] الجندي، مرجع سابق، ص ٩
[89] بهاء الدين، احمد، أيام لها تاريخ، القاهرة : دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧، ص ص ٢٣٢-٢٣٤

Gershani, I., Egyptian Intellectual History and Egyptian intellectuals in the Interwar period, Asian and African Studies vd. 19, no.3, 1985, p345.[90]

[91] السيد، عفاف، مرجع سابق، ص ص ٣٤٣-٣٤٤

See also, Smith, C, the "Crisis of Orientation" : the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s, International Jornal of Middle East Studies, vol4, 1973, pp 383- 410.

[92] أمين، أحمد، النقد أيضا، الرسالة، ١٩٣٦/٧/١ان ص ٨٨٣
[93] العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٣٥
[94] راجع : خدوري، مرجع سابق، ص ص ٢٣٥-٢٤٦

الفصل الرابع

التسامح السياسي

١٩٨٢ ـ ١٩٩٦

بينما اهتم الفصل السابق باستكشاف موقع قيمة التسامح السياسي علي خريطة خطاب نخبة المجتمع المدني ١٩٢٣-١٩٣٠، فإن هذا الفصل يسعي إلى الإجابة علي تساؤل هام، وهو أين نحن الآن بعد حوالي سبعين عاما، ما موقع قيمة التسامح السياسي علي خريطة ثقافتنا، هل تقف علي نفس النقطة أم ترسخت بصورة أكبر أم العكس صحيح؟ ولذلك، يهتم هذا الفصل بدراسة موقع قيمة التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف علي خريطة خطاب نخبة المجتمع المدني بمنظماته المختلفة، والتي تمارس دورا في التأثير علي الرأي العام من خلال خطابها المعلن. وتجدر الإشارة أن هذه النخبة تضم عديدا من الشخصيات البارزة والمؤثرة ذات الانتماء لمنظمة من منظمات المجتمع المدني أو اكثر.

يناقش هذا الفصل أربعة محاور:

أولا: حالة المجتمع المدني في مصر، وسينصب التركيز في هذا المحور علي دراسة مدي توافر المقومين الأوليين من مقومات المجتمع المدني، وهما التعددية التنظيمية والاستقلال النسبي عن الدولة.

ثانيا: رصد سمات المناخ السياسي والفكري السائد علي اعتبار أن هذا المناخ هو البيئة التي برزت في ظلها القضايا محور التحليل، كما أنه السياق الذي يسهم في تفسير كثير من المواقف، وكذلك ملابسات ظهور القضايا محور التحليل.

ثالثا: تحديد موقع قيمة التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف في الخطاب موضع التحليل بالاعتماد علي أسلوب تحليل المضمون.

رابعا: تفسير النتائج.

يتفرع هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حالة المجتمع المدني في مصر ؛ في المقومات.

المبحث الثاني: ملامح المناخ السياسي والفكري السائد.

المبحث الثالث: موقع قيمة التسامح السياسي في الخطاب السياسي للمجتمع المدني.

المبحث الأول

حالة المجتمع المدني في مصر
في المقومات

شهد أواخر عقد الثمانينات، وما مر من عقد التسعينات اهتماما غير مسبوق بمفهوم المجتمع المدني في مصر. وقد ساد هذا الاهتمام لدي عديد من مؤسسات المجتمع المدني المختلفة؛ أحزاب سياسية، جماعات مهنية... كما احتل موقعا بارزا في خطاب النخبة أيا كانت اتجاهاتها السياسية والفكرية خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين المجتمع المدني والتحول الديمقراطي. وهكذا أضحى مفهوم المجتمع المدني مفهوما ذائع الانتشار علي الساحة السياسية وفي المجال الأكاديمي. بينما كان محور اهتمام الساحة السياسية كيفية إسهام المجتمع المدني في إحداث التحول الديمقراطي، انصب اهتمام العلماء والباحثين- بالإضافة إلى ما سبق – علي التأصيل النظري للمفهوم، مقوماته وإشكالياته النظرية والعملية.

كما أشرنا في الفصل الأول يقوم المجتمع المدني علي ثلاثة أسس وفقا للسيد، وهى التعددية التنظيمية أي تعدد التنظيمات والتشكيلات الفاعلة في المجتمع المدني سواء كانت أحزابا سياسية أو جماعات مصالح... والاستقلال النسبي عن الدولة بمعني تمتع هذه التنظيمات بدرجة من الاستقلال عن الدولة تمكنها من إدارة شئونها وممارسة نشاطها بحرية. وأخيرا مدي توافر التسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف في تفاعلات منظمات المجتمع المدني مع الدولة وفيما بين بعضها البعض.[(١)]

يتمتع المجتمع المصري بتجربة ثرية ومتنوعة، حيث يضم عديدا من التنظيمات والتشكيلات التي تنتمي إلى المجتمع المدني. هذه التشكيلات التي يعود ظهور بعضها إلى أواخر القرن الماضي وأوائل ذلك القرن مثل بعض الجمعيات الأهلية والنقابات المهنية والأحزاب السياسية.

هناك عدة معايير يمكن علي أساسها تصنيف منظمات المجتمع المدني في مصر، وهي علي التوالي معيار الطبقة أو الموقف من العملية الإنتاجية (منظمات وجمعيات رجال الأعمال والغرف التجارية واتحاد الصناعات ونقابات العمال). ومعيار الانتماء إلي مهنة واحدة (النقابات المهنية). ومعيار الانتماء إلي فكر سياسي وإيديولوجي معين (الأحزاب السياسية). ومعيار تمثيل عقيدة دينية واحدة (المؤسسات الدينية الإسلامية والقبطية)، وأخيرا معيار أداء دور اجتماعي وتنموي أو ثقافي وعلمي (الجمعيات الأهلية والنوادي الثقافية والأدبية والجمعيات العلمية).[٢]

أولا: الأحزاب السياسية

يوجد بمصر خمسة عشر حزبا سياسيا، تسعة منهم ظهروا للوجود بمقتضى حكم قضائي. واستنادا إلى محكي الثقل الانتخابي والتعبير عن أبرز التيارات السياسية الموجودة في المجتمع المصري، يمكن تحديد خمسة أحزاب تحتل موقعا محوريا في النظام الحزبي المصري وهي الحزب الوطني الديمقراطي (حزب الحكومة) والذي تأسس عام ١٩٧٧ ويمثل الوسط الليبرالي، وحزب الوفد الجديد ١٩٧٨ والذي يعبر عن اليمين الليبرالي، حزب التجمع الوطني الديمقراطي الوحدوي ١٩٧٦ ويمثل اليسار، حزب العمل الاشتراكي ١٩٧٧ والذي يمثل التيار الإسلامي وبعض ذوي الميول الاشتراكية الذين ينتمون للحزب منذ نشأته، واخيرا الحزب العربي الديمقراطي الناصري ١٩٩٢ ويمثل التيار القومي. بجانب الأحزاب الخمسة الكبار هناك عشرة أحزاب قزمية، قد لا يعبر بعضها عن اتجاهات سياسية واضحة وهي علي التوالي - وفقا لتاريخ التأسيس - حزب الأحرار ١٩٧٦ - حزب الأمة ١٩٨٤ - حزب الخضر ١٩٩١ - الحزب الديمقراطي الشعبي ١٩٩٢- حزب مصر العربي الاشتراكي ١٩٩٢ - حزب مصر الفتاة ١٩٩٢ - حزب العدالة الاجتماعية ١٩٩٣ - الحزب الديمقراطي الاتحادي ١٩٩٣ - حزب التكافل ١٩٩٥.[٣]

بقدر ما تتمتع التجربة الحزبية في مصر بثراء من حيث الكم، بقدر ما تواجه مشاكل وتعاني من جوانب ضعف عديدة من ناحية الكيف. وقد اتفق عديد من الدراسات المعنية بالظاهرة الحزبية في مصر علي مجموعتين من عوامل الضعف ؛ الأولى تتعلق بالأحزاب ذاتها، والثانية تتصل بالعلاقة بالدولة.

تتحدد أهم عوامل المجموعة الأولى في:

- سيادة الطابع النخبوي في الأحزاب السياسية، مما يجعلها اقرب للنوادي السياسية منها إلى الأحزاب الجماهيرية، وهذا ما دفع كثيرا من المحللين السياسيين لوصفها بأنها أحزاب صحف ومقار أكثر من أحزاب جماهيرية. ووفقا لعبد المجيد، فإن أخطر ما ينطوي عليه هذا الطابع أن عضوية الأحزاب المصرية آخذة في التقلص مما يؤكد عدم مقدرتها علي استيعاب الأجيال الجديدة التي تتجه قطاعات منها للتطرف والعنف. وأن العامل الجوهري وراء ضآلة الإقبال علي الانضمام للأحزاب ينحصر في تسلط حلقات ضيقة من الساسة والمثقفين المحترفين للعمل السياسي علي الأحزاب. هذا التسلط الذي يمثل عامل طرد للكثيرين ممن انضموا إلى هذه الأحزاب وصدمتهم المفارقة بين الشعارات المرفوعة وواقع الممارسة الفعلية. وقد ثبت في معظم الأحوال أن الحلقات الضيقة ذات العقلية الشللية تفضل الاستئثار

بالنفوذ في أحزاب صغيرة، علي اقتسام هذا النفوذ مع اخرين في أحزاب كبيرة واسعة العضوية.[٤]

- وجود أزمة تجنيد سياسي، فضلا عن ضعف درجة النفاذ للتجنيد، فإن معايير التجنيد -إن وجدت- تقوم علي اعتبارات شخصية وليست موضوعية، مثل الشللية والقرب من رئيس الحزب والثراء وغيرها.[٥] مما يؤدي في النهاية إلى ضعف دوران النخبة وتحجر القيادات العليا في الأحزاب في مواقعها لسنوات طويلة تعود إلي نشأة الحزب ذاته، مثلما هو واقع في أحزاب التجمع والوفد والعمل والأمة والأحرار، وحتى الأحزاب الجديدة لم تسلم من هذه الظاهرة.[٦]

- أزمة ديمقراطية داخلية، تتجلى مظاهرها -بالإضافة إلى تحجر القيادات في مواقعها - في مركزية القرارات والصراعات الداخلية سواء كانت لأسباب شخصية أو سياسية. فعلي سبيل المثال شهد عام ١٩٩٤ عديدا من الصراعات الداخلية التي وصل بعضها لحد الانشقاقات الحزبية. وقد دارت معظم هذه الصراعات حول توزيع المناصب والمركزية في اتخاذ القرارات، وبصورة أقل حول بعض الخلافات الفكرية. فقد استمر الصراع علي الخلافة فيما وراء الكواليس في حزب الوفد. كما تفجرت الخلافات داخل لجان الحزب في بعض المحافظات بسبب قرارات التعيين التي يصدرها رئيس الحزب بطريقة مركزية. وكان من نتيجة ذلك تشكل بعض الجبهات المعارضة لسياسات رئيس الحزب، مثل جبهة الوفديين الأصليين في الإسكندرية وجبهة الوفديين الأحرار في الجيزة. أما حزب العمل فقد شهد استمرار الصراع بين إبراهيم شكري ومجموعة أحمد مجاهد حول رئاسة الحزب. ولم يخرج الحزب الناصري عن المضمار، إذ احتدم الصراع بين شباب الحزب وقياداته الكبيرة عندما وجه الأولون اتهامات للقيادات بأنها تسعي للسيطرة الكاملة علي الحزب واستبعاد الكوادر الشابة، كما أنها تتقاعس عن اتخاذ مواقف حاسمة تجاه القضايا الحيوية الداخلية والخارجية.[٧]

- أزمة علي مستوي العلاقة بالجماهير ؛ تتبلور هذه الأزمة في عجز الخطاب السياسي الحزبي عن التوجه للجماهير، فهو موجه للأعضاء بالأساس، فضلا عن عدم تعبيره عن مصالح قوي اجتماعية محددة داخل المجتمع المصري من ناحية[٨]. كما تتجلي الأزمة في فشل جميع الأحزاب السياسية في استكمال بناء هياكلها التنظيمية، وعلي وجه الخصوص في المستويات القاعدية ذات الصلة المباشرة بالجماهير، بل حدوث انتكاسات في بعض الأحيان ونموذج ذلك ما حدث في حزبي التجمع والأحرار.[٩]

يعد قانون الأحزاب السياسية حجر الزاوية في **مجموعة العوامل المتصلة بالعلاقة بالدولة.**

وضع قانون الأحزاب السياسية رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ بتعديلاته المختلفة (القانون رقم ٣٦ لسنة ١٩٧٩، القانون رقم٤٤ لسنة ١٩٨٠، القانون رقم ١٠٨ لسنة ١٩٩٢) عديدا من القيود علي الممارسة الحزبية، إذ نص علي عدة شروط لتأسيس أي حزب سياسي مثل عدم تعارض مقومات الحزب أو مبادئه أو أهدافه أو برامجه مع مبادئ الشريعة الإسلامية وثورة ٢٣ يوليو و ١٥ مايو. وضرورة تميز برنامج الحزب وسياساته وأساليبه عن الأحزاب الأخرى. وكذلك اشتراط عدم قيامه في مبادئه أو برامجه أو مباشرة نشاطه أو اختيار قياداته أو أعضائه علي أساس يتعارض مع أحكام القانون رقم ٣٣ لعام ١٩٧٨ بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي، أو علي أساس طبقي أو طائفي أو فئوي أو جغرافي. وقد أضاف التعديل الأخير للقانون قيدا آخر علي الممارسة الحزبية، وذلك بحظر ممارسة أي نشاط حزبي قبل اكتساب الشخصية الاعتبارية،

بمعني حظر أنشطة الأحزاب تحت التأسيس. كما جرم أي اتصالات تجري مع أي أحزاب أجنبية.[١٠]

ومن ناحية أخرى، فقد نص القانون علي تشكيل لجنة شئون الأحزاب السياسية والتي تتكون من رئيس مجلس الشورى ووزراء العدل والداخلية وشئون مجلس الشعب والشوري، بالإضافة لثلاثة أعضاء من السلك القضائي-غير حزبيين- يقوم باختيارهم رئيس الجمهورية. وتختص هذه اللجنة - والتي تعتبر في النهاية لجنة غير محايدة- بدراسة إخطارات تأسيس الأحزاب السياسية والبت فيها، كما يجوز لها طلب حل الحزب ومصادرة أمواله ووقف صحفه ونشاطه.[١١]

وقد دأبت أحزاب المعارضة علي المطالبة بتعديل قانون الأحزاب السياسية، والإقرار بحرية تأسيس الأحزاب وممارسة نشاطها بعد إخطار الجهات المعنية دون توقف علي موافقة أي جهة من الجهات.[١٢] غير أن المطلب لم يلق استجابة، وبدلا من ذلك صدر التعديل الجديد ليفرض مزيدا من القيود علي التجربة الحزبية مما دفع بعض الأحزاب المعارضة للاجتماع وإصدار بيان مشترك تعلن فيه رفضها للتعديل الجديد.[١٣]

ثانيا: النقابات المهنية

يوجد بمصر ٢٣ نقابة مهنية تتباين في تاريخ نشأتها وحجم عضويتها، وكذلك دورها وعلاقتها بالدولة. كانت نقابة المحامين أسبق النقابات ظهورا حيث تأسست عام ١٩١٢، تبعها كل من نقابة الأطباء ونقابة المهندسين اللتين تأسستا في الأربعينات من هذا القرن. أما غالبية النقابات المهنية الأخرى فقد ظهرت بعد عام ١٩٥٢. تعد نقابة المعلمين اكبر النقابات من حيث العضوية حيث تضم ٧٥٠٠٠٠ عضو، تليها نقابة التجاريين ٣١٠٠٠٠ ثم الزراعيين ٢٥٠٠٠٠ ثم المهندسين ١٩٢٥٥٠، ثم المحامين ١٥٠٠٠٠. وفي مرتبة تالية نقابات الأطباء ١٠٠٢٠٠ عضو، والصيادلة ٣٠٠٠٠، والصحفيين ٥٠٠٠ وذلك طبقا لبيانات عام ١٩٩١.[١٤] وبالإضافة لهذه النقابات الثماني هناك نقابات طب الأسنان- الطب البيطري - المهن التمثيلية- المهن السينمائية- المهن الموسيقية- المهن العلمية- المهن الاجتماعية- المهن الفنية التطبيقية- الفنانين التشكيليين- مصممي الفنون التطبيقية- الممرضين- محفظي وقراء القرآن الكريم- المرشدين السياحيين- المهن الرياضية.[١٥]

تمثل تجربة النقابات المهنية في مصر توليفة فريدة من نوعها تحمل في طياتها كلا من مصادر القوة وجوانب الضعف. ويتعين الإشارة هنا إلى أنه من الصعب الحديث عن تجربة النقابات المهنية بأنها كل متسق أو تنطبق عليها مصادر القوة وجوانب الضعف بنفس الصورة، فالتمايزات والتباينات فيما بين النقابات المهنية تتجاوز جوانب الشبه. ولهذا السبب فإن الحديث سينصرف إلى السمات العامة وما تحمله من جوانب قوة وضعف لدي أبرز وأهم النقابات المهنية في مصر.

تتحدد أبرز السمات في:

- الدور المتنامي للجماعات المهنية في الآونة الأخيرة علي صعيد العمل النقابي. فقد اتجهت عديد من النقابات المهنية (نقابات المهندسين والأطباء والصحفيين) إلى تقديم عديد من

الخدمات الاجتماعية والاقتصادية إلي أعضائها، مثل توفير نظم الرعاية الصحية وإقامة مشروعات سكنية وتقديم قروض لإقامة مشروعات صغيرة وغيرها من الخدمات.[١٦]

- اهتمام بعض النقابات المهنية بقضايا سياسية داخلية وخارجية، بل وتبني مواقف قد تتعارض مع مواقف وتوجهات النظام السياسي في كثير من الأحيان. ومن أبرز القضايا محل الاهتمام قضايا الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان (نقابات المهندسين والأطباء والمحامين والصحفيين). وتجدر الإشارة إلى أنه بينما تتسم كل من نقابتي المحامين و الصحفيين بعراقة اهتماماتها السياسية، فإن الاهتمامات السياسية لنقابتي المهندسين والأطباء ارتبطت أساسا بسيطرة التيار الإسلامي علي مجالس هذه النقابات.

- احتدام أزمة الممارسة الديمقراطية الداخلية، والتي تتجلى مظاهرها في الصراع علي قيادة الجماعة واتخاذ بعض القرارات الأساسية دون استشارة مجلس النقابة أو الرجوع إلى الجمعية العمومية. ومن أبرز الأمثلة علي ذلك ما مرت بـه نقابة التجاريين في عقد الثمانينات، إذ كانت مسرحا للصراع بين قيادتين تدعي كل منهما أحقيتها بمنصب النقيب.[١٧] كذلك ما شهدته نقابة المحامين من انقسام حاد بين كتلة الأخوان المسلمين داخل مجلس النقابة، وكتلة المعارضين العشرة (الذي كان من ضمنهم النقيب الراحل). وقد وصلت هذه الصراعات إلى ساحات القضاء ودارت حول اتهام كتلة جماعة الأخوان المسلمين بارتكاب مخالفات مالية وإدارية، والمطالبة بفرض الحراسة القضائية علي النقابة من قبل كتلة المعارضين العشرة. هذا فضلا عن الصراعات بين أنصار التيار الإسلامي ذاته داخل مجلس النقابة والتي كانت أحد أسباب تعطيل انعقاد المجلس حوالي عام ونصف العام.[١٨] ولم تنج نقابة المهندسين من حمأة الصراع هي الأخرى. فقد وصلت الصراعات الداخلية بين مجلس النقابة ذي الأغلبية الاخوانية من جهة ومعارضيه من جهة أخرى والذين تمثلوا في جبهة المهندسين الوطنية ولجنة المطالبة بحقوق المهندسين إلى ساحات القضاء عندما قام الأخيرون برفع دعوي تطالب بفرض الحراسة القضائية علي النقابة بسبب ما دب من خلافات بين أعضاء المجلس وبينهم وبين النقيب، وأدي إلى تعذر إجراء الانتخابات، بل واستمرار نصف الأعضاء بطريقة غير شرعية بعد انتهاء مدتهم القانونية.[١٩] ومن ضمن مظاهر الممارسات غير الديمقراطية الأخرى في عديد من النقابات المهنية استمرار نسبة كبيرة من القيادات في مواقعها فترة طويلة من الزمن تصل إلى عشر سنوات وعدم وضع حد أدني لشغل منصب النقيب أو عضو المجلس.[٢٠]

أما بالنسبة **للعوامل المتعلقة بعلاقة النقابات المهنية بالدولة**، فبعضها يرجع إلى ما قبل إصدار قانون النقابات المهنية والآخر يستند للقانون المذكور. قبل إصدار هذا القانون كان القيد المفروض من الدولة علي النقابات المهنية يتوفر في النص في قانون النقابة علي حظر ممارسة أي نشاط سياسي أو ديني والحق في حل مجالس النقابات، فضلا عن تدخل المدعي العام الاشتراكي في الانتخابات بفحصه قوائم المرشحين قبل التصويت. فعلي سبيل المثال حظرت جميع القوانين اللاحقة علي قانون إنشاء نقابة المحامين ممارسة أي نشاط سياسي أو ديني (القانون رقم ١٣٥ لسنة ١٩٣٩- القانون ٩٨ لسنة ١٩٤٤- القانون ٩٦ لسنة ١٩٥٧). أما القانون رقم ٦١ لسنة ١٩٦٨ رغم صدوره خاليا من هذا النص، إلا أنه تضمن نصا جديدا وهو أن يجري نشاط النقابة في إطار الاتحاد الاشتراكي العربي. وقد تكرر نفس الأمر في قانون نقابة الصحفيين رقم ١٠ لسنة ١٩٤١ والذي حدد أغراض النقابة وحظر الاشتغال بأي عمل خارج الأغراض المحددة بالقانون.[٢١]

صدر قانون ضمان ديمقراطية التنظيمات النقابية المهنية رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣، والمعروف بقانون النقابات المهنية الموحد، لمواجهة تصاعد نفوذ التيار الإسلامي في هذه النقابات. وقد اشترط القانون ضرورة مشاركة ٥٠% من الأعضاء في الانتخابات النقابية كشرط لصحة إجرائها. وإذا لم يتوافر نصاب الـ ٥٠% في الجولة الأولى يتم إجراء جولة ثانية بعد أسبوعين تستلزم توافر نصاب الثلث، فإذا لم يتوافر هذا النصاب يستمر النقيب ومجلس النقابة في مباشرة اختصاصاتهما لمدة ثلاثة أشهر فقط ويدعي أعضاء الجمعية العمومية خلال هذه المدة لانتخاب النقيب أو مجلس النقابة بذات الطريقة، ويكون الانتخاب صحيحا باكتمال نصاب الثلث، وإذا لم يتم ذلك تدار النقابة من قبل لجنة مؤقتة مكونة من بعض القضاة وأعضاء الجمعية العمومية الأكبر سنا .[٢٢]

قبل إصدار القانون، اجتمع رئيس مجلس الشعب برؤساء النقابات لاستطلاع رأيهم في مشروع القانون. وقد اقتصرت الدعوة عليهم فحسب – دون غيرهم من أعضاء مجالس النقابات- نظرا لأنهم شخصيات مقبولة لدي النظام السياسي. وتجدر الإشارة إلى أن رؤساء النقابات لم يقوموا بدعوة جمعياتهم العمومية قبل الاجتماع برئيس مجلس الشعب، وذلك للتعرف علي آرائهم في مشروع القانون. ومن ناحية أخرى فلم يسفر الاجتماع عن اتخاذ رؤساء النقابات موقفا موحدا، بل عرض كل نقيب تحفظاته بشأن بند أو آخر في المشروع، وقد اعترض علي مشروع القانون آنذاك ١٧ رئيس نقابة. وعلي صعيد آخر لجأت مجالس النقابات ذات الأغلبية الإسلامية إلى التعبير عن رفضها للقانون بأشكال عدة، مثل تنظيم المسيرات السلمية وإصدار البيانات، وتجلت ذروة المعارضة في المطالبة بسحب الثقة من نقيب المهندسين وإلغاء قيد أعضاء نقابة المحامين من أعضاء مجلس الشعب الذين وافقوا علي القانون.[٢٣]

كما شهد عام ١٩٩٤ نزاعات متعددة في أكثر من نقابة بين اللجنة القضائية المشرفة علي الانتخابات والتي استحدثها القانون الجديد، وبين مجالس النقابات ذات الأغلبية الإخوانية، مما أدى إلى تكرار تأجيل الانتخابات. وتعد نقابة المهندسين نموذجا صارخا علي ذلك، حيث تم تأجيل الانتخابات النقابية خمس مرات متتالية، كل مرة بحجج ومبررات مختلفة، مثل انشغال القضاة في دورات تدريبية والانتظار حتي تصفية كافة المشاكل وتزامن الانتخابات مع الإجازة القضائية السنوية ووجود طعون انتخابية، حتي انتهي الأمر بفرض الحراسة القضائية علي النقابة بل وتنفيذ الحكم بالقوة.[٢٤]

ثالثا: النقابات العمالية

يقوم التنظيم النقابي العمالي في مصر علي شكل بناء هرمي، قاعدته اللجان النقابية في المنشآت الزراعية والصناعية والخدمية، وقمته الاتحاد العام لنقابات عمال مصر، يتوسطهما ثلاث وعشرون نقابة عامة (نقابة عمال الزراعة والري – الغزل والنسيج – الصناعات الغذائية – الصناعات الهندسية والمعدنية والكهربائية – البناء والأخشاب – الكيماويات – المناجم والمحاجر – الانتاج الحربي – البترول – عمال التجارة – البنوك والتأمينات – السكك الحديدية – الاتصالات السلكية واللاسلكية – المرافق العامة – الخدمات التعليمية – الخدمات الصحية – النقل البري – النقل البحري – السياحة والفنادق – الخدمات الإدارية – البريد – النقل الجوي – الصحافة والطباعة والإعلام).[٢٥]

يعتمد التنظيم النقابي مبدأي في ممارسة نشاطه، وهما مبدءا الواحدية والمركزية. بمعنـي ألا تتشكل أكثر من لجنة نقابية واحدة بالمنشأة ونقابة عامة واحدة للصناعة الواحـدة أو الصناعـات المتماثلة أو المترابطة أو التي تشترك في إنتاج واحد علي المستوي القومي، وكذلك اتحـاد عـام واحد يجمع كل النقابات العامة. كما يتسم توزيع الاختصاصات فيما بين مستويات التنظيم النقـابي المختلفة بالمركزية، إذ تتركز الاختصاصات والصلاحيات في المستويات الأعلى (الاتحاد العـام لنقابات عمال مصر والنقابات العامة) مقابل الافتئات علي المستويات الأدنى الممثلة فـي اللجـان النقابية والتي تتماس تماسا مباشرا مع القواعد العمالية.[٢٦]

أما عن قوام عضوية التنظيم النقابي، فتبلغ وفقا لبيانات كتاب الجمعية العمومية للاتحاد عـن الدورة النقابية ١٩٩١- ١٩٩٥ (٣,٣١٣,٠٦٦٨)[٢٧].

فضلا عن مظاهر الخلل البنيوية التي ذكرناها سلفا والتي تنعكس علـي طبيعـة الممارسـة الديمقراطية داخل التنظيم النقابي، هناك مظاهر أخرى للخلل من أبرزها وجود فجوة واسعة بيـن التنظيم النقابي والطبقة العاملة المصرية. فالتنظيم النقابي لا يضم أكثر من ٣٠% من حجم الطبقـة العاملة المصرية. كذلك عدم اتسام العضوية النقابية بالتجانس إذ أنها موزعة بين ثلاثة قطاعـات، الزراعة والصناعة والخدمات، وما يفترضه ذلك من اختلاف في درجات الوعي خاصة في ظـل وجود قطاع خدمات متضخم وعضوية دفترية شكلية تتركز بالأسـاس وسـط عمـال الزراعـة والصناعات الصغيرة.

ومن ناحية أخرى، فإن التنظيم النقابي لم يشذ عن المضمار، فهو يعاني بدوره مـن أزمـة دوران نخبة تتمثل في استمرار نفس القيادات علي قمة الاتحاد والنقابات العامة لدورات متتاليـة. كما تجتاحه الانقسامات الداخلية حول كيفية الدفاع عن مصالح العمال خاصة بعد تصاعد منحنـي الاحتجاجات العمالية في السنوات الأخيرة، حيث يتنازع التنظيـم النقـابي تيـاران؛ الأول يتسـم بالمحافظة والسعي للحفاظ علي العلاقة بالدولة، ولذا يصر علي استخدام السبل التقليدية للتأثير علي النظام السياسي مثل مقابلة المسئولين وتقديم المذكرات، والتيار الثاني تيار راديكالي ويتركز فـي صفوف من هم قابعون عند قاعدة الهرم النقابي - يري أن الوسائل التقليدية لم تعد مجديـة ولـم تحقق أي نتائج ولابد من اللجوء إلـى أسـاليب أخـرى أكـثر راديكاليـة مثـل الإضرابـات والاعتصامات.[٢٨]

أما بخصوص **علاقة التنظيم النقابي بالدولة**، فقد سعت الأخيرة من خلال القوانين النقابيـة المتعاقبة بدء من القانون ٩١ لعام ١٩٥٩ حتي القانون ٣٥ لعام ١٩٧٦ وما طرأ عيه من تعديلات في القانون ١ لعام ١٩٨١، وكذلك من خلال عديد من الإجراءات القانونية والسياسية إلى السيطرة علي النقابات العمالية، بتطبيق عدد من الآليات مثل فرض الهيكل النقابي الواحـدي والمركـزي الراهن، والتدخل السياسي والإداري في الانتخابات النقابية، سواء عـن طريـق المدعـي العـام الاشتراكي الذي يفحص قوائم المرشحين للانتخابات النقابية قبل الانتخابات أو عن طريـق وزارة العمل التي تتدخل في أدق تفاصيل حياة التنظيم النقابي بمستوياته المختلفة من أول تسجيل المنظمة حتي حلها مرورا بإداراتها.[٢٩]

دفعت هذه العوامل عديدا من النقابيين للحديث عن ضرورة تعديل قانون النقابات العمالية بما يقلل من المركزية ويدعم المستوي القاعدي الممثل في اللجان النقابية ويحد من الارتباط بـوزارة العمل. بل وامتدت ببعضهم إلى الدعوة لإقامة تعددية نقابية. بيد أن كل هذه الإرهاصات مـازالت هامشية.

رابعا: جمعيات رجال الأعمال

تتعدد الجماعات المعبرة عن مصالح رجال الأعمال في مصر، منها ما هو قديم مثل اتحاد الصناعات الذي نشأ عام ١٩٢٢ بهدف العناية بالمصالح المشتركة للقائمين علي الصناعة المصرية ومعاونة الحكومة في رسم سياسة صناعية للبلاد. وكذلك الغرف التجارية التي ظهرت في صورة متبلورة في عام ١٩٥١، ثم تم تشكيل اتحاد عام يجمعها في عام ١٩٥٥، وأنيط به العمل علي تنسيق جهود الغرف التجارية وتمثيلها لدي السلطات العامة في المباحثات التجارية التي تجريها مع الوفود التجارية الأجنبية.(٣٠) أما الأنماط الجديدة من جمعيات رجال الأعمال فقد ارتبط ظهورها بتبني الدولة لسياسة الانفتاح الاقتصادي منذ منتصف السبعينات، ومن أبرزها المجلس المصري الأمريكي لرجال الأعمال الذي تأسس عام ١٩٧٥، جمعية رجال الأعمال المصريين ١٩٧٧، الغرفة الأمريكية للتجارة ١٩٧٨، جمعية مستثمري العاشر من رمضان ١٩٨٦، فضلا عن مجموعات المستثمرين في المدن الجديدة واتحادات البنوك والمصدرين والمستوردين. وتجدر الإشارة إلى أن نشأة هذه المنظمات لا تخضع لقانون واحد، فبعضها تأسس بمقتضى قرارات جمهورية مثل المجلس المصري الأمريكي، وبعضها الآخر نشأ وفقا لقانون الجمعيات رقم ٣٢ العام ١٩٦٤ مثل جمعية رجال الأعمال المصريين وجمعية مستثمري العاشر من رمضان.(٣١)

تتمتع جمعيات رجال الأعمال ذات النشأة الحديثة بعديد من جوانب القوة مقارنة بالغرف التجارية واتحاد الصناعات، حيث تتسم بتجانس العضوية وصغر عدد الأعضاء وضخامة الموارد المالية والإدارة الديمقراطية بما ينعكس علي ارتفاع معدلات المشاركة في الانتخابات. وهذا علي خلاف الغرف التجارية والصناعية والتي تبلغ العضوية فيها حوالي ٣ مليون عضو، كما أن الفوز بالمناصب القيادية فيها يتم في كثير من الأحيان بالتزكية ولاتزيد المشاركة في الانتخابات عن بضعة آلاف.(٣٢)

والنقطة الأكثر أهمية من ذلك، والتي تضفي قوة علي جمعيات رجال الأعمال هي عدم تناقض مبادئها ومصالحها الأساسية مع توجهات السياسة الاقتصادية المصرية، مما يمنحها ميزة نسبية لا تتوفر لكثير من منظمات المجتمع المدني الأخرى، ويجعلها أقرب لصانع القرار، وأكثر قدرة علي تحقيق أهدافها. ومن ناحية أخرى، فقد أدركت جمعيات رجال الأعمال أن تضامنها هو خير سبيل لتحقيق أهدافها. وقد تجلي هذا الإدراك في ابتكار صياغات للعمل المشترك مثل المؤتمرات والندوات الدورية والعضوية المشتركة في لجان حكومية وبرلمانية، وأيضا إنشاء لجان تعبر عنها جميعا وتهدف إلى التنسيق فيما بينها، مثل لجنة التعامل مع المعونة الأمريكية ولجنة متابعة عملية التحول إلى القطاع الخاص. كما شهد عام ١٩٩٢ محاولة بلورة كيان مؤسسي يمثل كافة رجال الأعمال في مصر يطلق عليه اللقاء المشترك بين منظمات الأعمال في مصر.(٣٣)

وأخيرا فإن السمات السابق الإشارة إليها من تجانس العضوية وتداخلها وسهولة النفاذ لصانع القرار والتوافق مع التوجهات لاقتصادية للدولة تؤدي إلى تفعيل دور جمعيات رجال الأعمال في مصر.

خامسا: الجمعيات الأهلية

تتسم الجمعيات الأهلية مقارنة ببقية منظمات المجتمع المدني السابق الإشارة إليها بضخامة عددها. فوفقا لما اعتمدت عليه قنديل من مصادر (وهي تقارير المؤشرات الإحصائية في مجالات الرعاية والتنمية الاجتماعية الصادرة عن وزارة الشئون الاجتماعية)، بالإضافة لبعض المقابلات الشخصية التي أجرتها نفس الباحثة مع عدد من الخبراء، قامت بوضع سلسلة زمنية تعبر عن تطور عدد الجمعيات كالآتي[٣٤]:

السنة	العدد الإجمالي
١٩٧٦	٧,٥٩٣
١٩٧٧	٧,٦٣٧
١٩٧٨	٨,٤٠٢
١٩٨٥	١١,٤٧١
١٩٨٦	١١,٧٧٦
١٩٨٧	١٢,٠١٣
١٩٩٠	١٢,٨٣٢
١٩٩٢	١٣,٢٣٩

وقد اتفقت هذه التقديرات إلى حد كبير مع ما توصل إليه عبد الوهاب، حيث قدر عدد الجمعيات في عام ١٩٧٦ بـ ٧٥٩٣، وفي عام ١٩٨١ بـ ١٠٧٣١، وفي عام ١٩٨٧ بـ ١١٧٧٦، وفي عام ١٩٩١ ١٣٢٣٩.[٣٥]

من واقع هذه التقديرات، يلاحظ أن هناك نموا كبيرا في عدد الجمعيات الأهلية خاصة في الفترة ١٩٨٥-١٩٩٢ مقارنة بالفترة التي سبقتها. وإن كانت هذه النتيجة لا تنطوي بالضرورة علي افتراض أن هذه الطفرة في النمو مصحوبة بطفرة في النشاط. فوفقا لسارة بن نفيسة، أن الوجود الرسمي لجمعية ما لا يعني وجودها الفعلي، فحوالي ٥٠% من الجمعيات لا تعمل.[٣٦]

تعاني الجمعيات الأهلية مثلها مثل معظم منظمات المجتمع المدني من مشكلات ذاتية وأخرى متعلقة بعلاقتها بالدولة. من أبرز المشكلات الذاتية التي تعترض عمل الجمعيات الأهلية، غلبة الطابع النخبوي علي هذه المنظمات، وما يرتبط بذلك من أزمة مشاركة شعبية. تعكس المنظمات الأهلية بشكل عام عدم القدرة علي الانتشار علي مستوي القواعد، وجذب الفئات المستهدفة إلى صفوفها وتشجيعها علي المشاركة.[٣٧] وترجع قنديل هذه الظاهرة إلى سيطرة أفراد من الطبقتين الوسطي والعليا علي هذه الجمعيات، واعتبارهم مسألة توسيع المشاركة الشعبية مسألة غير عملية، وربما تعوق نشاط الجمعية.[٣٨] ومن ناحية أخرى فلم تفلت الجمعيات الأهلية من إسار

أزمة التجنيد ودوران النخبة التي تجتاح عديدا من منظمات المجتمع المدني. والتي تتجلى مظاهرها في سيطرة قيادات معينة لفترات طويلة من الزمن علي عديد من الجمعيات، فضلا عن محدودية التغير إن حدث.(٣٩)

أما فيما يتعلق بالمشكلات المتصلة بالعلاقة بالدولة، فتعود للقانون ٣٢ لعام ١٩٦٤. ويمكن رصد سمات العلاقة من خلال ثلاثة أبعاد؛ الرقابة علي تكوين الجمعيات، والرقابة علي نشاطها، وسلطة حلها. فقد خول القانون لجهة الإدارة رفض إشهار الجمعية إذا كانت البيئة في غير حاجة لخدماتها، أو لوجود جمعيات أخرى تسد حاجة البيئة في ميدان النشاط المطلوب، أو إذا كان إنشاؤها لا يتفق مع دواعي الأمن، أو لعدم صلاحية المكان من الناحية الصحية أو الاجتماعية، أو لكون الجمعية قد أنشئت بقصد إحياء جمعية أخرى سبق حلها (المادة ١٢). كما خول القانون للجهة الإدارية المختصة حق رقابة الجمعية وفحص أعمالها (المادة ٢٧). وضرورة إبلاغ الجهة الإدارية المختصة بكل اجتماع للجمعية العمومية (م. ٣٩). بالإضافة لحق الجهة الإدارية في وقف تنفيذ أى قرار يصدر من الجمعية يكون مخالفا للقانون أو لنظام الجمعية أو للنظام العام والآداب (م.٣٣). وأخيرا سلطة حل الجمعية إذ ثبت عجزها عن تحقيق الأغراض التي أنشئت من أجلها (م.٥٧).(٤٠)

ومن ناحية أخرى فقد حدد القانون مجالات عمل الجمعيات الأهلية في أربعة عشر مجال (رعاية الطفولة والأمومة – رعاية الأسرة – المساعدات الاجتماعية – رعاية الشيخوخة – رعاية الفئات الخاصة والمعوقين – الخدمات الثقافية والعلمية والدينية – تنمية المجتمعات المحلية – تنظيم الأسرة – الصداقة بين الشعوب – رعاية المسجونين – التنظيم والإدارة – النشاط الأهلي – الدفاع الاجتماعي – رعاية أصحاب المعاشات).(٤١)

بالإضافة للتنظيمات والروابط الرسمية التي يتشكل منها المجتمع المدني هناك روابط أخرى غير رسمية قد تتشكل بصفة وقتية لتحقيق هدف ما أو بصورة دائمة. ومن أمثلة تلك الروابط المحاولات التي يبذلها عديد من رجال الأعمال المصريين من بداية الثمانينات لإقامة تحالفات مع رجال البنوك وكبار رجال الدولة ومديري شركات القطاع العام والتي تسعي لتحقيق أهداف محددة.(٤٢) وأيضا الروابط والهياكل التي تؤسسها بعض القوي الاجتماعية مثل بعض أجنحة الطبقة العاملة للدفاع عن قضية ما، أو مصلحة معينة مثل اللجنة العليا لمقاومة الخصخصة. هذا فضلا عن التجمعات المؤقتة التي تظهر في صورة حشود أو اعتصامات عمالية أو تجمعات من المثقفين والسياسيين لإعلان موقف ما من حدث أو قضية معينة.

الخلاصة

تكشف البانوراما الموجزة السابقة عن عدد من الملاحظات:

- أنه بنفس القدر الذي يتوفر فيه المقوم الأول للمجتمع المدني في مصر وهو التعددية التنظيمية، بنفس القدر الذي يندر فيه المقوم الثاني وهو الاستقلال النسبي عن الدولة. فالدولة تسعي لتكبيل حركة منظمات المجتمع المدني بسبل قانونية وسياسية، سواء من خلال سن مزيد من القوانين المقيدة (تعديل قانون الأحزاب السياسية – تعديل قانون العقوبات – قانون النقابات المهنية الموحد)، أو التدخل في الانتخابات النقابية أو تعطيلها، وكذلك حل الجمعيات

الأهلية. وغني عن البيان أن وراء ذلك خشية من إطلاق حرية منظمات المجتمع المدني وإعلاء للاعتبارات الأمنية. والمفارقة الغريبة أنه على الرغم من حرص الدولة الواضح على السير في طريق الليبرالية الاقتصادية هناك إصرار على السيطرة على الحركة السياسية في المجتمع بأي وسيلة.

- إن الكثرة الكمية لمنظمات المجتمع المدني بمختلف أنواعها لا يصحبها ثراء كيفي. فعلى الرغم من تنوع تشكيلات هذا المجتمع وتعبيرها عن قوي اجتماعية مختلفة وعديدة، إلا إنها تشترك في نفس التحديات البنيوية والذاتية والتي تتمثل في أزمة مشاركة، وأزمة تجنيد ودوران نخبة، وممارسات داخلية غير ديمقراطية، وصراعات داخلية شخصية وإيديولوجية. وهكذا يقع المجتمع المدني بين سندان ضعفه الداخلي ومطرقة الدولة.
- إن المجتمع المدني بصورته الراهنة ليس اليوتوبيا البديلة لنظام الحكم أو الدافع للتحول الديمقراطي أو الغارس للقيم و الممارسات الديمقراطية، ولكن علي العكس فهو صورة مصغرة لما يسود نظام الحكم وكافة مؤسسات المجتمع، من انتشار الممارسات السلطوية والصراعات الداخلية وتراجع قيم المشاركة بصفة عامة.

الهوامش

[1] Al-Sayyid, Mustapha, "A Civil Society in Egypt", in Norton, op.cit., p.271

[2] راجع معايير التصنيف الذي يتبناه السيد في :
السيد، مصطفي، المجتمع والسياسة - - - - ، مرجع سابق، ص٥

[3] Zaki, M., Civil Society & Democratization in Egypt 1981-1994, Cairo : Ibn Khaldoun Centre, 1995, pp 78-79

[4] عبد المجيد، وحيد، مرجع سابق، ص.ص. ٤٧-٤٨.
انظر أيضا حوار عمرو عبد السميع مع كامل زهيري في عبد السميع، عمرو، اليمين واليسار، حوارات حول المستقبل، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، الجزء الأول، ١٩٩٣، ص ص ٢١٩-٢٢٣

[5] زرنوقة ، صلاح ، المنافسة الحزبية في مصر ١٩٧٦-١٩٩٢ في خربوش، صفي الدين (محرر)، التطور السياسي في مصر ١٩٨٢-١٩٩٢، القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤، ص.٢٩٠

[6] انظر المزيد : التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٩٤ ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية و الاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٥. ص. ٣٧٦

[7] مرجع سابق، ص.٣٧٨

[8] الشوبكي، عمرو، الدولة والنظام الحزبي في مصر، في خربوش، مرجع سابق، ص٢٦٤
انظر أيضا : حوار عمرو عبد السميع مع صلاح الدين حافظ في عمرو عبد السميع، مرجع سابق، ص ٢٥٤

[9] عبد المجيد،مرجع سابق، ص.ص.٤٨-٥٣

[10] حسن، إيمان، حزب التجمع، البنية والدور السياسي في إطار التعددية السياسية المقيدة في خربوش، مرجع سابق، ص ٤٠١.
وأيضا الشوربجي، منار، القضايا الدستورية والقانونية في فترة رئاسة مبارك الثانية، مرجع سابق، ص.٤٧

[11] أبو زيد، علاء، الإطار السياسي والقانوني الحاكم لعملية التحول الديمقراطي في مصر في الفترة من ١٩٧٦-١٩٩٢ في السيد، مصطفي (محرر) ، حقيقة التعددية السياسية في مصر، دراسات في التحول الرأسمالي والمشاركة السياسية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦، ص.٨٤

[12] شكر، عبد الغفار، التحالفات السياسية والعمل المشترك في مصر ١٩٧٦-١٩٩٣، القاهرة ؛ كتاب الأهالي رقم (٤٩)، يوليو ١٩٩٤، ص٨٦

[13] الشوربجي، مرجع سابق، ص-ص٤٧-٤٨

[14] Zaki, op.cit., p.47

[15] التقرير الاستراتيجي العربي١٩٩٢، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٣، ص٣٣١

[16] قنديل، أماني، الجماعات المهنية والمشاركة السياسية، في السيد، مصطفي (محرر)، مرجع سابق، ص-ص ٣٤٨-٣٤٩

[17] مرجع سابق ، ص٢٦٣

[18] التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٩٥، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٦، ص-ص ٤٢٨-٤٢٩

[19] مرجع سابق، ص-ص٤٣١-٤٣٢

[20] قنديل، مرجع سابق، ص٣٦٣

[21] التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٩٢، مرجع سابق، ص ٣٣٢

[22] الجريدة الرسمية، العدد ٧، ١٩٩٣/٢/١٨

[23] الشوربجي، مرجع سابق، ص ٦٢

[24] التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٩٥، مرجع سابق، ص.ص ٤٣١-٤٣٢

[25] رومان، هويدا ، النقابات العمالية بين العمال والدولة في مصر ١٩٨٢ -١٩٩٢ في خربوش ، مرجع سابق، ص.ص. ٥٤٦-٥٤٧

[26] انظر المزيد من التفاصيل :
رومان، هويدا، العمال والسياسة، القاهرة: كتاب الأهالي رقم ٤٥، ١٩٩٣، ص.ص.١٤١-١٥٦

[٢٠] خطاب احمد العماوي الرئيس الأسبق لاتحاد نقابات عمال مصر في افتتاحه للجمعية العمومية للاتحاد للدورة النقابية ١٩٩١-١٩٩٥، ١٩٩١

[٢١] رومان ، هويدا، التنظيم النقابي وصنع السياسة الاقتصادية في مصر ١٩٨٥-١٩٩٣، ورقة غير منشورة

[٢٩] انظر المزيد : رومان، هويدا، المشاركة السياسية للعمال المصريين في السيد ، حقيقة التعددية السياسية ....، مرجع سابق، ص.ص.١٧٨-١٨٠

[٣٠] السيد ، المجتمع والسياسة في مصر ......، مرجع سابق ، ص.ص.٥٤-٥٥

[31] Zaki. op.cit., p.62

[٣٢] قنديل، مرجع سابق، ص ٣٤٨

[٣٣] مرجع سابق.، ص ٣٥٤

[٣٤] قنديل، أماني، التاريخ الاجتماعي و السياسي للجمعيات الأهلية في مصر في قنديل، أماني، وبن نفيسة، سارة، الجمعيات الأهلية في مصر، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٤، ص ٦١

[٣٥] عبد الوهاب، ايمن، الدور السياسي للجمعيات التطوعية في مصر، في خربوش، مرجع سابق.ن ص ٥٢٣

[٣٦] بن نفيسة، سارة، الخريطة الزمانية والمكانية للجمعيات الأهلية في مصر في قنديل وبن نفيسة، مرجع سابق، ص ٩١

[٣٧] الباز، شهيدة، العمل للأهلي العربي، الواقع والطموح في بحوث ودراسات مؤتمر التنظيمات الأهلية العربية، القاهرة ٣١ أكتوبر-٣ نوفمبر ١٩٨٩، ص ٥٦

[٣٨] قنديل، أماني، الجمعيات الأهلية والثقافة والتنشئة السياسية في مصر، قراءة في التاريخ الاجتماعي والسياسي في المنوفي، الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير، مرجع سابق، ص١٠٦٨

[٣٩] الباز، مرجع سابق، ص ٥٧

قنديل، مرجع سابق، ص ١٠٦٩

[٤٠] فرحات، محمد نور، ملاحظات علي التنظيم القانوني للجمعيات في التشريعات العربية، في مؤتمر التنظيمات الأهلية ......، مرجع سابق، ص ص ٤٢٧-٤٣٠

[٤١] البنا، محمد علي عبد السلام، مقدمة لدراسة مقارنة بين التشريعات المتعلقة بالجمعيات الأهلية في كل من جمهورية مصر العربية والأردن والسودان، مرجع سابق، ص ٤٣٥

[42] Al-Sayyid, M., Class, Interest Groups and Politics in Sadat's Egypt 1970-1981, Political cience Research Papers, July 1995, vol II, no,3, Centre for Political Research and Studies, pp 11-13

المبحث الثاني

المناخ السياسي والفكري السائد

يتعرض هذا المبحث لسمات المناخ السياسي والفكري السائد والذي احتدمت في ظله القضايا محل الدراسة باعتباره البيئة الحاضنة لهذه القضايا، وأيضا السياق الذي يفسر كثيرا من المواقف والاتجاهات. كما يعرض هذا المبحث بإيجاز لملابسات ظهور كل قضية.

اتفق عديد من الباحثين من مختلف الاتجاهات السياسية والفكرية علي أن المجتمع المصري يمر بأزمة ثقافية حادة تتعدد مظاهرها وتجلياتها وأيضا أسبابها . وقد اجتهد الباحثون والمفكرون في تعديد مظاهر هذه الأزمة وتوصيفها وتحديد أسبابها. فهناك من لخصها في غياب الحوار في حياتنا المعاصرة " نتيجة أننا لسنا أحرارا في تفكيرنا، ولا نسلم بحق الآخر في الحرية والتفكير والاعتراف بحقه في إبداء الرأي، نواجه الفكرة بالسيف والرأي بالاعتقال والعقل بالعضلات أو برفع سلاح التكفير علي كل مخالف في الرأي أو نتهمه بالخيانة والعمالة أو العته والجنون........ "(١). وفي إطار نفس التشخيص، يري أحد المفكرين أن السبب وراء أزمة الحوار التي تسيطر علي العقل المصري بكل روافده الليبرالي والديني والقومي والاشتراكي، هو انغلاق هذه الروافد علي نفسها وإحجامها عن إجراء حوار فيما بينها لاكتشاف إمكانية وجود أرضية مشتركة، وبالتالي بلورة برنامج مرحلي يعاد النظر فيه عند كل مرحلة، فكل تيار يسمع عن الآخر وفي نفس الوقت يريد أن ينفي الآخر، فالمشكلة ليست وجود حوار من عدمه ولكنها غياب المناخ القابل للحوار.(٢) وعلي نفس المنوال يركز باحث أخر علي نمط الحوار ولغته، إذ يري أن النمط السائد للحوار تغلب عليه لغة الشرانق والعزلة الفكرية بما يعزز التصورات المسبقة ومحاكمة النوايا والتعامل بمنطق الأسطورة وصناعة الصورة في تصور القوي لبعضها البعض. وغالبا ما يفرز ذلك لغة تحذيرية تصب في نهاية أمرها في لغات الاستنكار والتربص والتسرع في إصدار الأحكام والتعميمات.(٣)

وعلي صعيد أخر، هناك من يتحدث عن سيادة مناخ استقطابي إسلامي علماني محذرا من مخاطر تعميقه.[٤] ويصور البشري هذا المناخ بأنه صدع هائل في حياتنا الفكرية والثقافية والحضارية، صدع لا يشق المجتمع نصفين فقط، ولكنه يكاد أن يشق الفرد الواحد نصفين. فقد أصبح الانشقاق والاستقطاب قائما في كافة مؤسسات التعليم والإعلام والتربية والقوانين والنظم القضائية والإدارية وفي التكوين العقيدي والفكري، الاستقطاب بين نظامين وأصليين للشرعية وإطارين مرجعيين، الأول ينحدر من التصور الإسلامي، والثاني من فلسفة الأرض والواقع، أو بين الوافد والموروث. وأن خطورة ذلك أن هذا الاستقطاب ينهض أساسا علي التصنيف الاجتماعي. كما يتم تصنيف الفكر علي أساس وافد وموروث وليس علي أساس القضايا الاجتماعية والسياسية المثارة في المجتمع.[٥] وقد أطلق البعض الأخر علي هذه الظاهرة سيادة ثقافة إما أو لا. واصبح المرء مطالبا بأن يكون مع (أ) بالكامل أو ضده بالكامل، وغاب الفكر التوفيقي وحل محله التباينات الشهيرة كالأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد دون مضمون تفاعلي حقيقي.[٦] وغني عن البيان أن مثل هذا المناخ يفتقد التسامح وقبول الأخر ويعظم من الثمن السياسي الذي يدفعه ذلك الآخر:[٧]

قام وجيه بتصنيف مجموعة السلوكيات السلبية المتكررة في حياتنا وتفاعلاتنا من خلال تحليل ملفات حوار عديدة، وخلص إلى ما أسماه دائرة الثقافات السبع التي تسيطر علي حياتنا العقلية والفكرية والتي تشخص الأزمة التي يعيشها المجتمع؛ مظاهرها وأسبابها. تتحدد الثقافات السبع في ثقافة التناحر - التسلط - التآمر - الاستلاب - الصمت والغموض السلبي - غيبوبة الماضي - تبديد الوقت. تعتمد ثقافة التناحر أساسا علي مبدأ المباراة الصفرية التي تهدف إلى سحق الآخر أو نفيه وإقصائه بهدف الاستئثار والهيمنة. كما تتسم هذه الثقافة بالخطاب المنغلق علي ذاته لكل تيار، الأمر الذي أدى إلى فقدان أي جسور للتواصل وإلي الانعزالية بكافة صورها، والتفنن في تكنولوجيا العداء تجاه معسكرات الآخرين والانفعال والاشتباكات الكلامية وغير الكلامية التي تصل إلى حد حوار الطلقات واستخدام الحجج والبراهين، ليس للتدليل علي قوة حجة ما بشكل موضوعي بل للتدليل علي خطأ أشخاص وخطأ توجههم الفكري بل والعقائدي برمته. أما الثقافة الثانية فهي ثقافة التسلط وهي من أكثر الثقافات السبع تداخلا مع دائرة ثقافة التناحر، وهي التي تمخضت عنها الشخصية الاستبدادية في واقعنا التي يكون حوارها أو عدمه إما تعبيرا مقتضبا مجسدا لاستغلالها لسلطات حقيقية ممنوحة لها بحكم الوظيفة أو السياق، أو يكون حوارها مجرد انعكاس لذلك الإرث الموروث، نتيجة تأصل ظاهرة الاستبداد التي عمقتها حقبة غياب الديمقراطية مع وجود نظام تعليمي تلقيني جامد كان أثره الأعظم هو تلقين وشحن أعداد كبيرة من العقول التي لم تتحرك خارج نطاق منظوماته - بمقولات اتسمت باحتكار الحقيقة.

الثقافة الثالثة هي ثقافة التآمر والتي تمثل هيمنة صور التفكير التآمري علي مستوي إنتاج الحوار أو فهمه واستقباله. تتحدد مشكلة هذه الثقافة في سيطرة وهيمنة الافتراضات والتصورات المسبقة للأحداث ولطبيعة العلاقات علي تفكير المتحاور بالقدر الذي لا يسمح عادة بالرؤية المخالفة لمثل هذه الافتراضات أو التصورات المسبقة أو حتي الانطباعات الأولية، ومن أهم نتائج سيادة هذه الثقافة غياب الثقة فيما بين الأطراف المتحاورة.

رابع هذه الثقافات ثقافة غيبوبة الماضي، والتي في ظلها يندرج المتحاورون تحت فئتين؛ الأولى تراثية تري في التاريخ القديم مرجعا أساسيا يطغي علي الأطر المرجعية الراهنة، والثانية أقل ماضوية، ولكن تجمد نشاطها الذهني والتحصيلي عند نقطة معينة في الماضي القريب. وأهم سمات ثقافة غيبوبة الماضي تذكر الماضي جيدا ونسيان دروسه بسرعة غريبة وترك أمر المتابعة والتطورات السريعة والمتلاحقة والتي يشهدها العالم في كافة مجالات الحياة، والاستكانة

للأنماط السابقة التي قد تكون حديثة طبقا لتصور البعض، ولكنها أصبحت بالية وقديمة ولا تماشى ومتطلبات اللحظة الراهنة وحركة الفكر والتطور الإنساني المتقدم.

أما الثقافة الخامسة وهي آخر الثقافات ارتباطا بموضوع البحث فهي ثقافة الاستلاب والإحباط. إن الواقعين في إسار هذه الثقافة عادة ما ينقادون إلى خط يحدده لهم آخرون، ويتسمون بالانغلاق علي نظام قيم معين بصورة جامدة. كما أن هؤلاء المستلبين ليس لديهم قدرة علي رؤية البدائل ويشعرون بالأمان مع المعروف والقريب لهم ويقاومون التغيير.(٨)

ترسم كل الإسهامات السابقة بانوراما متشابكة المعالم ومتداخلة الأبعاد للمناخ السياسي والفكري والثقافي الذي نعيش في ظله، وتعبر عن أزمة ثقافية حادة بالفعل تمسك بخناق الجميع بدرجة أو بأخرى، وإن كانت النخبة بحكم موقعها المؤثر والفعال فكريا وسياسيا من أكثر الفئات التي تعاني من هذه الأزمة ومع ذلك تعيد إنتاجها، وخير دليل علي ذلك ما أشرنا إليه في المبحث الأول من هذا الفصل، من كم الصراعات والانشقاقات الداخلية والممارسات غير الديمقراطية التي تسود المجتمع المدني بكافة مؤسساته ومنظماته.

في إطار هذا المناخ بكافة سلبياته وتناقضاته برزت القضايا محور التحليل. كما انعكست القيم التي تسود هذا المناخ علي الجدال حول هذه القضايا.

ملابسات ظهور القضايا محل التحليل

أولا: قضية الدين وحرية الفكر

قضية نصر حامد أبو زيد:

يحتل الدين موقعا محوريا في العقل والوجدان المصري علي مر التاريخ. وعلي الرغم من اعتباره من أهم المحظورات الموجودة في المجتمع المصري، فإنه كان ولا يزال من أكثرها إثارة للقضايا الخلافية والصراعات الفكرية خاصة عندما يتماس مع السياسة. وقد تجلي ذلك فيما شهدته الحياة الثقافية والفكرية في مصر منذ العقود الأولى من هذا القرن حتي وقتنا الراهن من صراعات فكرية شديدة البأس، بين من حاولوا إخضاع الممارسة التاريخية الدينية للبحث العلمي أو انتقدوا التوظيف السياسي للدين من ناحية، وبين من اعتبروا هذه المحاولات بمثابة مساس بالعقيدة يصل إلى حد الكفر والزندقة من ناحية أخرى. وقد تعرض الفصل السابق لنموذجين لهذه الظاهرة، والتي قد يصح إطلاق لفظ الظاهرة عليها لتكرارها في جوهرها ومعظم تفاصيلها.

بدأت القصة بتقديم نصر حامد أبو زيد -وهو أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة- إنتاجه العلمي مشفوعا بطلب ترقيته إلى درجة أستاذ وذلك في ٩ مايو ١٩٩٢. وقد شمل هذا الإنتاج كتابين هما "الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية"، و"نقد الخطاب الديني"، بالإضافة إلى ثلاثة عشر بحثا ومقالا في موضوعات متصلة بتخصصه الأكاديمي. ووفقا للقواعد المتبعة أحيل الطلب إلى اللجنة العلمية لدراسته، والتي انتدبت ثلاثة محكمين، علي أن يقدم كل محكم تقريرا برأيه وتوصياته بشأن طلب الترقية. وبالفعل صدر تقريران إيجابيان ينتهيان بأحقية الباحث في الترقية. أما التقرير الثالث فكان سلبيا أوصي بعدم أحقيته في الترقية. وقد أخذت اللجنة بالتقرير السلبي وحجبت الترقية عن الباحث.(٩)

اتخذ قسم اللغة العربية بكلية الآداب موقفا مغايرا، إذ قام أعضاؤه بمناقشة تقرير اللجنة العلمية وخلصوا إلى رفضه بالإجماع، مع إبداء مجموعتين من الملاحظات عليه، تم إرسالها إلى

جامعة القاهرة في ذلك الوقت. وقد تم تصدير الملاحظات بتحفظ مفاده تأخر اعتماد اللجنة العلمية للتقرير لمدة سبعة أشهر من تقدم الباحث إلى لجنة الترقيات، مما يعد مخالفة واضحة لقواعد نظام العمل في اللجان العلمية الدائمة، والذي ينص علي ضرورة أن تقوم اللجنة بتقديم تقريرها خلال شهرين علي الأكثر من تاريخ وصول الإنتاج إليها، إلا إذا كان أحد الفاحصين خارج الجمهورية أو خارج اللجنة فتزداد هذه الفترة شهرا واحدا وفقا لأحكام المادة ٧٣ من قانون الجامعات.

دارت المجموعة الأولى من الملاحظات حول خروج التقرير عن مهمته الأصلية وهي فحص الإنتاج العلمي إلى مناح أخرى خاصة بالجوانب الاعتقادية للباحث. أما المجموعة الثانية من الملاحظات فقد عنيت بتقييم أعمال الباحث كلٍ علي حدة، وأيضا بتفنيد الاتهامات الصادرة في تقرير اللجنة العلمية . وقد خلص تقرير قسم اللغة العربية إلى أن " النتيجة النهائية التي يصل إليها التقرير نتيجة بعيدة عن الإنصاف أو الإجابة، فقد قامت علي مقدمات خاطئة، خرجت بعمل لجنة الترقية عن التقييم العلمي لمنهج الأبحاث المقدمة وإنجازاتها الكمية والكيفية إلى الحكم الاعتقادي – الذي لا سند له – علي النوايا والضمائر، وبدل أن يميز التقرير بين الخلاف في الرأي والخطأ في العلم، عد كل اجتهاد مغاير جهلا علميا وانحرافا عقائديا، وذلك منحي لابد أن نحذر من عواقبه التى يمكن أن تقضي علي حرية البحث في الجامعة وتهدد كل محاولات الاجتهاد الساعية وراء آفاق منهجية جديدة تثري البحث العلمي وتتطور بأدواته وإجراءاته ونتائجه . ولاشك أن في آراء الباحث ما يستثير المناقشة والنقد. وهما أمران مشروعان وطبيعيان. وكنا نرجو أن يقوم التقرير بذلك فيفيد الجميع وتتدعم التقاليد العلمية للجامعة، ولكن غلبت نزعة التشكيك في العقيدة علي سلامة المراجعة المنهجية وغطت لغة الاتهام علي المهمة العلمية للجنة الترقيات".[١٠] وقد انتهي تقرير قسم اللغة العربية برفض تقرير اللجنة العلمية لمخالفته للتقاليد العلمية، والتوصية بترقية الباحث إلى درجة أستاذ، مسجلا تقديره لإنتاجه العلمي من حيث اتسامه بالغزارة والجدة والتنوع والأصالة العلمية.[١١]

لم يأخذ مجلس جامعة القاهرة برأي قسم اللغة العربية، ووافق علي التقرير السلبي في جلسته ١٩٩٣/٣/١٨.[١٢] وبهذا القرار انتقلت القضية من ساحة الجامعة إلى الساحة العامة؛ القضاء – الرأي العام – بعض منظمات المجتمع المدني.

وصلت قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد لساحة القضاء، برفع أحد المحامين دعوي تفريق بينه وبين زوجته أمام محكمة الجيزة الابتدائية، دائرة الأحوال الشخصية رقم (١١) لقيام ضده شواهد الارتداد عن الإسلام. فوفقا لنص عريضة دعوي التفريق "أن المعلن إليه الأول وقد ارتد عن الإسلام طبقا لما قرره الفقهاء العدول فإن زواجه من المعلن إليها الثانية يكون قد انفسخ بمجرد هذه الردة ويتعين لذلك التفرقة بينهما بأسرع وقت ممكن منعا لمنكر واقع ومشهود"[١٣] وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدعوي اعتبرت نفسها من دعاوي الحسبة "بحسبان أنها طلب تفريق بين زوجين والأمر بكفهما عن معاشرة لاتحل لهما، فهي دعوي تدافع عن حق من حقوق الله تعالي وهي الحقوق التي يعود نفعها علي الناس كافة لا علي أشخاص بعينهم لأن حل مباشرة المرأة وحرمتها من حقوق الله تعالي التي يجب علي كل مسلم أن يحافظ عليها ويدافع عنها"[١٤] وقد قضت دائرة الأحوال الشخصية بمحكمة الجيزة الابتدائية برفض الدعوي استنادا إلى أن رافعي الدعوة ليس لهم مصلحة مباشرة فيها، فبمقتضى نص حيثيات الحكم "والمصلحة القائمة التي يقرها القانون في هذا الصدد هي مصلحة حماية حق من أبدي الطلب أو الدفع أو حماية مركزه القانوني أو الموضوعي، ويجب أن تكون هذه المصلحة مباشرة لأن المصلحة المباشرة هي مناط الدعوي بحيث لو تخلفت كانت الدعوي غير مقبولة".[١٥]

وقد دفع رفض الدعوي خصوم د. نصر حامد أبو زيد إلي اللجوء إلي محكمة الاستئناف، والتي أصدرت حكمها بالتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته باعتباره مرتدا عن الإسلام. وقد ورد في حيثيات الحكم أسباب الحكم بالتفريق والردة، وهي إنكار المستأنف ضده وصف الله تعالي بأنه ملك الواردة في القرآن الكريم في آيات كثيرة وإنكاره العرش والكرسي والملائكة وهي مخلوقات نزلت الآيات الكريمة قاطعة الدلالة في إثباتها، وكذلك إنكاره وجود الشياطين. وقد خلص الحكم إلى أن "وحيث إن هذه الأقوال بإجماع علماء المسلمين وأئمتهم إذا آتاها المسلم وهو عالم بها يكون مرتدا خارجا عن دين الإسلام. فإذا كان داعية لها فإن بعض العلماء يسميه زنديقا فيكون أشد سوءا من المرتد، وكان المستأنف ضده يعمل أستاذا للغة العربية والدراسات الإسلامية فهو يعلم كل كلمة كتبها وكل سطر خطه و ما تعنيه هذه الكلمات وما تدل عليه هذه السطور، وإن كان من المقرر أنه عند ظهور الألفاظ فلا نحتاج إلى نية، ومن ثم يكون المستأنف ضده قد ارتد عن دين الإسلام، وإضافة لذلك فقد استغل وظيفته كأستاذ لطلبة الجامعة، فاخذ يدرس لهم هذه التكذيبات لكتاب الله تعالي ويلزمهم بدراساته واستيعاب هذه المعلومات القاتلة بما حازته من الأوصاف البذيئة التي رمي بها كتاب الله تعالي وسنة رسوله صلي الله عليه وسلم دون خوف من الله سبحانه ولاخوف من سلطة حاكمة. وهؤلاء الشباب في سن التشكل والتأثر خصوصا بمن يعتبرونهم قدوة لهم كأساتذتهم، وترى المحكمة إن الكلية التي يدرس بها المستأنف ضده والجامعة مسئولان عن هذه الكتب لأن هذه المؤسسات العلمية عندها من الوسائل وتستطيع أن تضع من التنظيمات ما يكفل منع هذه المؤلفات التي تحاول هدم أصول العقيدة الإسلامية وماهي بمستطيعة، ولكنها تشوش عقول الشباب في أصول عقيدتهم وقد تدفع بعضهم إلى المروق عن الدين، وهذا إفساد للمجتمع والشباب وللجامعة، والدين الإسلامي كما هو شامخ ثابت كما أنزله الله سبحانه علي رسوله محمد صلي الله عليه وسلم قد تعرض لكثير من هذه الفقاقيع من دسائس ابن سبأ ومرورا بزنادقة العصر العباسي وغيره من العصور، والإسلام في كتاب الله تعالي وفي سنة رسوله محمد صلي الله عليه وسلم وفي الدول الإسلامية وفي قلوب المؤمنين باق مستمر ولو كره الكافرون، ولو كره المنافقون . وما آتاه المستأنف ضده ليس خروجا علي كتاب الله تعالي وكفرا به فحسب، ولكنه أيضا خروج علي دستور جمهورية مصر العربية في المادة الثانية والتي تنص علي أن الإسلام دين الدولة، فالدولة ليست علمانية ولاملحدة ولا نصرانية، والدولة مسلمة دينها الإسلام، وإذا كان دين الدولة الإسلام فإن الاعتداء علي أصوله ومقدساته اعتداء علي الدولة في كيانها الذي تقوم عليه وعقيدتها التي تدين بها، وأيضا خروج علي المادة التاسعة من الدستور فيما نصت عليه من أن الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين وخروج علي المادة ٤٧ من الدستور نفسه التي تجعل حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان حق التعبير عن رأيه في حدود القانون، وهو لم يلتزم حدود القانون فيما كتبه لخروجه علي قانون العقوبات في هذا الشأن. أما ما دفع به المستأنف ضده من أن ما أتاه من حدود البحث العلمي والاجتهاد الفقهي فهذا دفع ظاهره الفساد. فإن من المعلوم لكل باحث ولو كان مبتدئا أن للبحث العلمي أصوله وللاجتهاد الفقهي قواعده وشروطه، فإن انسلخ الباحث عن أصول العلم الذي يبحث فيه وإذا حاول هدم القواعد والشروط وإذا خرج عن التزامات البحث العلمي الحقة فلا يسمي ما كتبه بحثا ولا ما سطره اجتهادا......"[١٦]

يعد هذا الحكم نموذجا قلما يتوفر من حيث تضمنه لمعظم مؤشرات التعصب السياسي مثل الاتهام بالكفر والزندقة والحكم بالردة والتشهير واستعداء السلطة علي المؤلف سواء، كانت الجامعة أو الدولة، ومصادرة حق الباحث في التدريس في الجامعة وكذلك مصادرة حرية التعبير. والأمر المثير للدهشة أن ما تضمنه هذا الحكم من مؤشرات التعصب السياسي يتجاوز حكم هيئة علماء الأزهر بصدد كتاب الإسلام أصول الحكم، بل يعد أيضا أشد لهجة علي مستوي اللغة منه. ومن ناحية ثانية فإن هيئة علماء الأزهر استدعت علي عبد الرازق لمناقشته في الكتاب بينما لم

يتم هذا في قضية نصر أبو زيد، فلم يسع القاضي لاكتشاف نوايا الباحث من خلال مناقشته واكتفي بتفسيره للألفاظ.

وقد أعلن نصر حامد أبو زيد ايمانه بالله ورسوله في بيان أعلن فيه " لأنني باحث مسلم وهب حياته للدفاع عن الإسلام وكرس طاقته الذهنية والعلمية للكشف عن غايته النبيلة ومعانيه الإنسانية السامية في مناخ يسئ للاسلام ويعرضه لهجوم الأعداء بسبب بعض الذين يستغلون معانيه الإنسانية النبيلة لتحقيق غايات نفعية دنيوية رخيصة علي حساب مصلحة الأمة ومصالح المواطنين مسلمين وغير مسلمين، لذلك أدهشني بقدر ما أثار غضبي سعي هؤلاء حثيثا لقتلي بدلا من مناقشة أفكاري ...... والجدال معي بأساليب البرهان العقلي الرشيد، لقد سمحوا لأنفسهم باتهامي بالردة والزيغ عن الإسلام وطالبوا بالتفريق بيني وبين زوجتي. ولأن الإسلام الناصع الصفاء لا يسمح لهم بذلك فقد حاولوا التخفي وراء عباءة القانون متجاهلين أن دعوي تكفير المسلم بلا برهان ترتد – عند الله سبحانه وتعالي – علي المدعي، فالله وحده هو الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. لقد كانت جريمتي في نظر هولاء الذين يرفعون مبادئ الإسلام غطاء لأهدافهم غير النبيلة، أنني رفضت الانصياع لقرار جامعي يصم اجتهاداتي الفكرية والعلمية في خدمة الإسلام بأنها كفر صريح واعتداء علي العقيدة والمقدسات وليت التقرير الذي اعتمد عليه ذلك القرار كان تقريرا علميا أكاديميا يناقش منهج الباحث ويحلل أدواته وإجراءاته العلمية، بل كان باختصار فتوى تكفير لا سند لها سوى آراء كاتبه التى هي محض أراء بشرية وليست دينا ... لقد تم تجريم الفكر بفكر آخر، وسمح البعض لنفسه أن يعتبر رأيه دينا يجب اعتقاده وكأنه بذلك يتصور نفسه إلها تبارك الله عما يصفون، يريدون عودة عقرب الساعة إلى الوراء وأن يعودوا بنا إلى عصر الوثنية والجاهلية الظلماء العصر الذي صرخ فيه الصديق أبو بكر في وجه مشركي قريش الذين أرادوا قتل النبي محمد صلي الله عليه وسلم " مالكم قبحكم الله أتقتلون رجلا يقول ربي الله "، ولأنني اعتز بايماني بالله وبرسوله وايماني بنبل الإسلام وإنسانية مقاصده فأنني اعتز كذلك بقيمة اجتهاداتي الفكرية والعلمية ... لذلك لن تنال مني فتاواكم المغرضة ولا محاولاتكم المستميتة لقتلي، سأظل أناضل عن الإسلام مسلحا بالوعي العلمي والمنهجية الصارمة ولو كان دمي هو الثمن ولا سبيل إلا الحقيقة أو الشهادة أو معانقة النور يضئ عقول المسلمين ويفتح أمامهم سبيل التقدم " والله غالب علي أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون ".(١٧)

وقد قدم الدكتور نصر أبو زيد وزوجته طعنا أمام النقض لإلغاء الحكم الصادر بالتفريق. وقد قبلت نيابة النقض الطعون شكلا ورفضتها موضوعا وأيدت الحكم الصادر من محكمة الاستئناف، مؤكدة ردا علي عدم وجود دعوى حسبة بأنه توجد دعاوى من هذا النوع، وأن محكمة النقض قضت في أحكام سابقة بدعوي الحسبة . كما أشارت إلى توافر شروط الحسبة في قضية نصر أبو زيد لأن كتاباته تحمل في طياتها الردة بدلالة معانيها المناهضة للدين الإسلامي وجهره بها في كثير من أبحاثه. وإن نطقه بالشهادتين لا يكفي لاعتباره مسلما .(١٨)

قام نصر أبو زيد بارسال إقرار تم توثيقه بسفارة مصر بامستردام يعلن فيه اعتزازه بالإسلام وفخره به وتأكيده أنه مسلم ابن مسلم وأنه لم يتطاول أبدا علي صحيح الدين ولم يقصد الإساءة إلى الإسلام كما فهم البعض من كتاباته، وقد تم إرسال الإقرار إلى المفتي والذى أفتي بأنه لا يجوز للمحكمة شرعا أن تنظر في ارتداد مسلم أكد إسلامه طالما أنه لم يمثل أمامها ويعلن عكس ذلك .(١٩)

وعلي الرغم من كل ذلك صدر حكم النقض مؤيدا لحكم الاستئناف وللتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته استنادا لردته . كما تجدر الإشارة أيضا في هذا الصدد إلى أن نصر أبو زيد قد حصل علي الترقية في وقت لاحق.

ثانيا: قضيـــة المـــرأة

المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في بكين ١٩٩٥:

أضحت قضية المرأة من أهم القضايا التي تحتل مكانا بارزا لــدي عديــد مــن منظمــات المجتمع المدني خاصة الجمعيات الأهلية المعنية بشئون المرأة، بل أصبحت الإشكاليات المتفرعة عن قضية المرأة مثل عودة المرأة للبيت والعنف الموجه ضدها وقوانيـــن الأحـــوال الشـــخصية وصورة المرأة في الإعلام وغيرها من قضايا فرعية ذات وجود شبه ثابت علي أجندة الصحـــف والمجلات بأنواعها. وقد وقع الاختيار علي المؤتمر الدولي للمرأة الذي انعقد في بكين في الفـترة من ٥ سبتمبر إلى ١٥ سبتمبر ١٩٩٥ لعدة اعتبارات؛ أولها أنه مس كثيرا من القضايــا الســابق الإشارة إليها من كافة جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. ومن ناحية ثانية، فقــد كان هذا المؤتمر موضوعا لجدل ونقاش شديدين بما أظهر الاتجاهات الحقيقية نحو قضية المـــرأة وما يتفرع عنها من قضايا فرعية. ومن ناحية ثالثة، فقد تميزت المناقشـــات التـــي دارت حـــول مؤتمر بكين بأنها من أكثر المناقشات التي كشفت عن العلاقة بالآخر الحضاري (الغرب) والآخــر الوطني علي السواء. وعلي هذا فإن هذه المناسبة تحظي بأهمية مزدوجة حيث تلقي الضوء علي الاتجاهات السائدة نحو المرأة في المجتمع، وفي نفس الوقت تكشف عن الموقـــف مـــن الآخـــر الحضاري .

يعد هذا المؤتمر الرابع في سلسلة المؤتمرات التي انعقدت عن المرأة بـــدء مـــن مؤتمـــر المكسيك ١٩٧٥، ثم مؤتمر كوبنهاجن ١٩٨٠، ثم مؤتمر نـــيروبي ١٩٨٥. كـــانت الأطروحـــة الأساسية في مؤتمر بكين هي تمكين المرأة ومشاركتها الكاملة علي قدم المساواة في جميع جوانب حياة المجتمع، بما في ذلك المشاركة في عملية صنع القرار وبلوغ مواقع السلطة وذلـــك لتحقيـــق المساواة والسلم والتنمية.[٢٠]

وقد حددت وثيقة بكين مجالات الاهتمام الحاسمة التي يتعين علـــي الحكومـــات والمجتمـــع الدولي والمجتمع المدني، بما في ذلك المنظمات غير الحكومية والقطاع الخاص اتخاذ إجـــراءات استراتيجية لمعالجتها من أهمها:

١- عبء الفقر الدائم والمتزايد الواقع علي المرأة خاصة في الدول النامية (ظاهرة تأنيث الفقر)

٢- عدم المساواة في فرص التعليم والتدريب ذات النوعية الجيدة علي جميع المستويات وعـــدم كفايتها (القضاء علي الأمية بين النساء).

٣- أوجه عدم المساواة في الرعاية الصحية والخدمات المتصلة بها.

٤- العنف الموجه ضد المرأة سواء كان بدنيا أو نفسيا أو جنسيا.

٥- آثار النزاعات المسلحة وغيرها من أنواع النزاعات علي النساء بما فيـــهن النســـاء اللاتـــي يعشن تحت وطأة الاحتلال الأجنبي.

٦- عدم المساواة بين المرأة والرجل في اقتسام السلطة وصنع القرار علي جميع المستويات.

٧- عدم وجود آليات كافية علي جميع الصعد لتعزيز النهوض بالمرأة.

٨- عدم احترام ما للمرأة من حقوق الإنسان وقصور الترويج لهذه الحقوق وحمايتها.

٩- التصوير النمطي للمرأة وعدم المساواة في وصولها إلى جميع نظم الاتصال والمشاركة فيها ولاسيما في وسائط الإعلام.

١٠- عدم المساواة بين الجنسين في إدارة الموارد الطبيعية وفي حماية البيئة.

١١- التمييز المستمر ضد الطفلة وانتهاكات حقوقها.[٢١]

أما معظم القضايا الخلافية في وثيقة بكين فقد تم وضعها بين قوسين علي اعتبار أنها قضايا تصطدم بصددها الثقافات، ومن أهم هذه القضايا :

١- الطابع العالمي لحقوق الإنسان، وفي قلبها حقوق المرأة والفتاة.

٢- الحقوق الإنجابية والجنسية، حق المرأة في تنظيم الإنجاب والحفاظ علي الصحة الإنجابية.

٣- حق المرأة في تقرير مصيرها فيما يتعلق بجسدها من زاوية معدلات الإنجاب والفواصل الزمنية بين إنجاب وآخر. كما يدخل تحت هذه الإشكالية الإجهاض القسري.

٤- إشكالية المساواة والإنصاف – المساواة في الميراث.

٥- أثر الاحتلال والسيطرة الأجنبية علي وضعية المرأة.

٦- توسيع نطاق الحرية المتاح لعمل ونشاط المنظمات غير الحكومية.

٧- العنف الموجه ضد المرأة.

٨- الحاجة إلى بناء نظام اجتماعي واقتصادي جديد.

٩- حقوق السكان الأصليين، المهاجرين والأجانب.

١٠- أثر سياسات التكيف الهيكلي علي المرأة.[٢٢]

ثالثا: قضية الأقلية القبطية

مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط:

برزت القضية بمناسبة المؤتمر الذي قرر مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية عقده حول موضوع "إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط" من ١٢-١٤ مايو ١٩٩٤.

بدأت وقائع القصة بقرار مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالاشتراك مع جماعة حقوق الأقليات بلندن بتنظيم مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط في الفترة ١٢-١٤ مايو بفندق ماريوت القاهرة. تلا ذلك إعلان قائمة بأسماء المشاركين في المؤتمر ضمت حوالي مائة وعشرين مشاركا يمثلون كافة الأقليات الدينية والعرقية والثقافية في الوطن العربي والشرق الأوسط (الأكراد- البربر- الأقباط - -)، بالإضافة لعديد من الشخصيات السياسية. وقد أعلن المركز صاحب فكرة المؤتمر أن موضوع المؤتمر الرئيسي هو مناقشة إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية أو لغوية الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٨ أكتوبر ١٩٩٢، وتقييم مدي تطابق الإعلان مع الواقع العملي للأقليات وإمكانات تقديم مقترحات لسد الفجوة بين الرؤية النظرية للإعلان والواقع

المعاش وأثر تصاعد الاهتمام العالمي بقضايا الأقليات علي وضع كل أقلية وكيفية الاستفادة من هذا الاهتمام.(٢٣)

بمجرد الإعلان عن عقد المؤتمر احتدم النقاش حول إحدى جزئياته وهي اعتبار أقباط مصر أقلية من ضمن الأقليات التي ستتم مناقشة همومها . وقد استند المعارضون لإدراج أقباط مصر في جدول أعمال المؤتمر إلى عده أسباب ؛ أولها رفض انطباق وصف الأقلية علي أقباط مصر، والتأكيد علي أنهم جزء من النسيج الوطني، ثانيها الاعتراض علي تصنيفهم علي قدم المساواة مع أقليات ذات دعاوي انفصالية مثل الأكراد والبربر، وثالثها استهجان اشتراك منظمات أجنبية ودولية في مناقشة قضية بالغة الحساسية مثل قضية الأقليات بل ومشاركة هذه الجهات في تمويل المؤتمر .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن طرح هذه القضية علي بساط البحث لم يأت من فراغ، فهي قضية مطروحة علي الساحة السياسية والأكاديمية منذ فترة ليس بقصيرة. وقد ارتبط الاهتمام المكثف بها بالحقبة الساداتية كما شارك في مناقشتها كتاب ومثقفون من مختلف التيارات الفكرية والسياسية سواء كانوا مسلمين أو أقباط .(٢٤)

إن المتتبع لتاريخ المسألة القبطية يلحظ أن هناك ارتباطا وثيقا بين غياب مشروع وطني وقومي، وتعرض مفهوم المواطنة لانتكاسات من ناحية وبين بروز مشكلة قبطية . كما يلحظ أن لجوء الحكم إلى توظيف الاختلاف في المعتقد الديني يؤدى إلى إحداث التوتر الطائفي بين المسلمين والأقباط. وهذا يفسر لماذا برزت المسألة القبطية أوائل القرن (١٩١١) عندما سادت فكرة الجامعة الإسلامية علي فكرة الجامعة الوطنية، وتم تحويل الصراع السياسي الوطني إلى صراع ذي بعد ديني، واختفت بثورة ١٩١٩ التي كانت بمثابة البلورة النهائية لمفهوم الجامعة الوطنية في مصر . وعادت للظهور مرة أخرى في الحقبة الساداتية عندما سعي السادات إلى التوظيف السياسي للدين وعندما تراجع مفهوم المواطنة ليحل محله مفهوم الانتماء الديني .(٢٥)

حدد بعض الكتاب عناصر المشكلة القبطية في :

١- تزايد الممارسات الطائفية الموجهة للأقباط منذ أحداث الخانكة ١٩٧٢ حتي دير المحرق ١٩٩٤.

٢- التراجع التاريخي عن مفهوم المواطنة وغياب الحضور القبطي من برامج التعليم والإعلام وبرامج الأحزاب السياسية وأنشطتها وغيرها من أنشطة مجتمعية.

٣- الإخلال بمبدأ تكافؤ الفرص في الحياة العامة.

٤- التشكيك في العقيدة الدينية للمسيحيين ونعتهم في بعض البرامج الدينية بالكفار.

٥- القيود المفروضة علي حق بناء وإصلاح دور العبادة الخاصة بهم.(٢٦)

رابعا: التقييم الموضوعي للتاريخ الوطني

قضية تقييم ثورة يوليو ١٩٥٢:

إن ظاهرة الثورة من أهم ظواهر التاريخ البشري والوجـود الإنسـاني، فنقـاط التحـول الفاصلة في التاريخ كانت بسبب الثورات[٢٧]. والثورة - أي ثورة- أيا كـانت درجـة نجاحـها وبصرف النظر عما يحدث من ردة أو ارتداد تعني في المقام الأول إعادة توزيع الثروة والسـلطة بين فئات وأفراد المجتمع، ولذلك فهناك دائما خاسرون وفائزون، وهناك منتفعون ومتضـررون. ولأن الفوز والخسارة، النفع والضرر يحدث بشكل حاد الاستقطاب وفي فترة زمنية قصيرة، فـإن الثورة تصبح ظاهرة اجتماعية غير حيادية، لذلك لا يستطيع الدارسون أن يقفوا موقفا موضوعيـا متجردا منها[٢٨]. وإن كان من المبرر أن يتوفر هذا التحيز وعدم التجرد في تقييم الحـدث أثنـاء التجربة أو بعدها بعقد أو عقدين، فإنه من غير المعقول و لا المنطقي أن يظل هذا التحـيز قائمـا ومبالغ فيه بعد مرور أكثر من خمسة وأربعين عاما علي قيام ثورة يوليـو ١٩٥٢. وفـي هـذا الصدد تبرز إشكالية هامة وهي مدي القدرة علي التقييم الموضوعي للأحداث التاريخية من قبـل المؤرخين والمثقفين ورجال السياسة.

كانت ثورة يوليو حدثا هاما للغاية غيّر وجه الحياة في مصر علي كافة الأصعـدة الداخليـة (سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية) والإقليمية والدولية[٢٩]. كما لم يشهد حدث تاريخي مثـل ثورة يوليو هذا الكم الهائل من الكتابات والتي لم ينقطع سيلها حتي يومنا هذا. وقد بدأ هذا السـيل عقب وفاة جمال عبد الناصر بفترة وجيزة، واتخذ شكل الكتب والندوات والمقـالات الصحفيـة، وشارك فيه مختلف التيارات السياسية والفكرية في المجتمع المصري، وربما يصـح القـول أن تجربة يوليو أصبحت من موضوعات الصراع السياسي الحاد في مصر، وقد عبر أحد البـاحثين عن هذه الظاهرة بأن التاريخ وقع في أتون المعركة السياسية[٣٠]. كما أطلق إبراهيم علـي هـذه الظاهرة حرب الخنادق والإبادة الفكرية، فهناك وجهة نظر واحدة وتفسير واحد، وكل من يدعـي غير ذلك فهو كاذب أو موتور أو مأجور، وذلك عند تحليله للمناخ الذي يسود تقييم ثورة يوليو أو أي حقبة تاريخية في مصر. فأنصار كل حقبة ليسوا علي استعداد أن يتذكروا أخطاء الحقبة التـي يحملون أعلامها. هناك غياب يكاد يكون كاملا لأي مراجعة موضوعية نقدية جادة من أصحـاب كل حقبة. وفي المقابل هناك استعداد وحشي لنهش الحقبة التي لم يستفيدوا منها أو أضيروا مـن سياستها أو قاسوا من ممارساتها[٣١].

وقد وقع الاختيار علي قضية تقييم ثورة يوليو لعدة اعتبارات :

- أنها بمثابة حدث غير وجه الحياة ومسار التاريخ المصري تغييرا جذريا، وذلك بغض النظـر عن الموقف السياسي والفكري منها.
- كثافة الجدل حولها وديمومته، فلم ينقطع الجدل حولها منذ منتصف السبعينات حتـي وقتنـا الراهن.
- اشتراك كل التيارات والقوي السياسية والفكرية في هذا الجدل، مما جعـل القضيـة قضيـة خلافية علي المستوي القومي، فلم تعد التيارات السياسية تبغي احتكار السلطة فحسب ولكـن تسعي لاحتكار هوية مصر التاريخية.
- إن تحليل خطاب النخبة حول ثورة يوليو يلقي الضوء علي كيفية تعاملنا مع تاريخنا وقدرتنـا علي تقييمه تقييما موضوعيا. فتقييم التاريخ ليس ترفا فكريا ولكنها مسألة تمس صميم الفكـرة الوطنية والانتماء الوطني.

الهوامش

[١] حنفي، حسن، مرجع سابق، ص ١١٧
[٢] حوار عمرو عبد السميع مع لطفي الخولي في عبد السميع، عمرو، مرجع سابق، ص ٦١
[٣] عبد الفتاح، سيف، مرجع سابق، ص ص ٦٢٢-٦٢٤
[٤] عبد المجيد، وحيد، مرجع سابق
[٥] البشري، طارق، الأوضاع الثقافية للحوار القومي، مرجع سابق، ص ص ١٦٣٣-١٦٣٤
[٦] منتدي القاهرة للشباب العربي، المشروع الحضاري العربي، في مراد، محمود، نحو مشروع حضاري عربي، القاهرة: وكالة الأهرام للصحافة، ١٩٩٤، ص ٢٣٤
[٧] عبد الفتاح، نبيل، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة، رؤية اولية للقضايا الاساسية، القاهرة: مكتبة مدبولي، بدون تاريخ، ص ١٣
[٨] وجيه، حسن، مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، ١٩٩٤، ص ص١٦٥-١٧٣
[٩] الخولي، لطفي، كتاب سيدنا أو جامعة القاهرة، الأهرام. ١٩٩٣/٤/٧
[١٠] أساتذة اللغة العربية، تقرير اللجنة العلمية تحول الي محاكمة اعتقاديه، الأهرام، ١٩٩٣/٥/٢٦
[١١] مرجع سابق
[١٢] الخولي، كتاب سيدنا --------، مرجع سابق.
[١٣] انظر نص دعوي التفريق، القاهرة، فبراير ١٩٩٦، ص ص ٤٩٢-٤٩٦
[١٤] مرجع سابق
[١٥] مرجع سابق
[١٦] راجع نص حكم محكمة استئناف القاهرة، مجلة القاهرة، فبراير ١٩٩٦، ص ص ٥٨١-٥٩٦
[١٧] أبو زيد، نصر حامد، بيان الي الأمة، روز اليوسف ١٩/ ٦/ ١٩٩٥ .
[١٨] جريدة الجمهورية، ١٩٩٦/٣/١٢.
[١٩] جريدة العربي، ١٩٩٦/٣/٢٥.
[٢٠] الأمم المتحدة، تقرير المؤتمر العالمي الرابع للمرأة، بيجين ٤-١٥ سبتمبر ١٩٩٥، ص ٦
[٢١] مرجع سابق ص ص ٢٢-٢٣
[22] Women`s Linkage Caucus Advocacy Chart, August 30, 1995
راجع أيضا تقييم الوثيقة وإشكالياتها الأساسية وكيفية تناولها في الصحف المصرية في :
طه، ايناس، مؤتمر المرأة في بكين، الخصوصية والعالمية، كراسات استراتيجية، (٣٢)، ١٩٩٥
- كامل، نجوي، الصحافة المصرية وقضايا المرأة بالتطبيق علي المؤتمر الدولي للسكان ومؤتمر المرأة، المجلة المصرية لبحوث الإعلام، العدد الأول، يناير ١٩٩٧.
[٢٣] مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، العدد ٢٧، مارس ١٩٩٤، ص ٣١.
وأيضا ----------، نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، العدد ٢٨، ابريل ١٩٩٤، ص ص ٣٢-٣٣
[٢٤] انظر نماذج لبعض هذه الكتابات :-
- البشري، طارق، المسلمون والأقباط ....، مرجع سلبق
- حنا، ميلاد، نعم أقباط لكن مصريون، القاهرة : مكتبة مدبولي، ١٩٨٠
- --------، مصر لكل المصريين، القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٣
- لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، المشكلة الطائفية في مصر، القاهرة : مركز البحوث العربية، ١٩٨٨
- عبد السميع، عمرو، النصارى حوارات حول المستقبل، القاهرة : مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢
- شكري، غالي، الأقباط في وطن متغير، القاهرة : دار الشروق، ١٩٩١
- بحر، سميرة، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٤
[٢٥] راجع:
- أنيس، عبد اتعظيم، مدخل عام إلى المشكلة الطائفية في لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، مرجع سابق، ص ص١٢-١٦

- يوسف، أبو سيف، المشكلة الطائفية والأوضاع الطبقية في مصر، في لجنة الدفاع عن الثقافة القوميـــة، مرجـع سابق، ص ٦٥

- بحر، مرجع سابق، ص ١٥٣-١٦٣

- حنا، مصر لكل المصريين، مرجع سابق، ص ٥٣

[٢٦] راجع :

- توصيات لجنة تقصي الحقائق التي شكلها مجلس الشعب في نوفمبر ١٩٧٢ برئاسة جمال العطيفي وكيـل مجلس الشعب في ذلك الوقت في حنا، مرجع سابق، ص ص ٥٧-٦٣
- مرقس، سمير، مشاركة الشباب القبطي في الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصـــة، القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، بطريركية الأقباط الأرثوذكس، ١٩٩٥
- قلادة، وليم، هذا الكتاب – – – وهذا المؤتمر وما بعدهما، مجلة القاهرة، يوليو ١٩٩٤

[٢٧] ابراهيم، سعد الدين، ثورة يوليو وإعادة تفسير التاريخ في إبراهيم، سعد الدين، (محرر)، المشروع القومي لثـورة يوليو، القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٤، ص ١٢

[٢٨] مرجع سابق، ص ١٥

[٢٩] انظر مجموعة الدراسات المتكاملة عن التغييرات التي أحدثتها الثورة علي كافة الأصعدة في :

عباس، رؤوف، (محرر)، أربعون عاما علي ثورة يوليو، دراسة تاريخية، القاهرة: مركز الدراســات السياسـية والاستراتيجية، ١٩٩٢.

[٣٠] عبد الله، احمد، (محرر) تاريخ مصر بين المنهج العلمي والصراع الحزبي، أعمال ندوة الالتزام والموضوعية في كتابة تاريخ مصر المعاصر ١٩١٩-١٩٥٢، القاهرة: دار شهدي للنشر، ١٩٨٨، ص

[٣١] إبراهيم، سعد الدين، مصر تراجع نفسها، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣، ص ص ٢٢٧-٢٢٨

***أنظر بعض نماذج لهذه الكتابات:

- عودة، محمد، الوعي المفقود، القاهرة: القاهرة للثقافة العربية، ١٩٧٥.
- السعيد، رفعت، تأملات في الناصرية، القاهرة: دار الطليعة، ١٩٧٩.
- البشري، طارق، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ٥٢- ١٩٧٠، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧.
- رأفت، وحيد، فصول من ثورة ٢٣ يوليو، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨.
- التلمساني، عمر، قال الناس ولم أقل في حكم عبد الناصر، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨٠.

المبحث الثالث

موقع قيمة التسامح السياسي
على خريطة الخطاب السياسي للمجتمع المدني
١٩٨٢-١٩٩٦

يهتم هذا المبحث بتتبع موقع قيمة التسامح السياسي علي خريطة الخطاب السياسي لنخبة المجتمع المدني، وذلك من خلال تحليل مضمون الجدل الذي دار حول قضايا خلافية محددة، واكتشاف مدي توافر مفهوم التسامح السياسي بمؤشراته المختلفة. واستنادا لمعايير اختيار القضايا موضع التحليل والتي سبقت الإشارة إليها، وقع الاختيار علي أربع قضايا:

١- قضية الدين وحرية الفكر (قضية نصر حامد أبو زيد).

٢- قضية المرأة (مؤتمر بكين).

٣- قضية الأقلية القبطية (مؤتمر الأقليات).

٤- التقييم الموضوعي للتاريخ (تقييم ثورة يوليو).

وقد برزت القضايا الأربع في مناسبات محددة. فبينما برزت القضية الأولى بمناسبة رفض ترقية أحد الأساتذة المساعدين بقسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة، وهي ما عرفت بقضية نصر حامد أبو زيد، فإن القضية الثانية برزت بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في بكين. وكان مؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط الذي نظمه مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالتعاون مع جماعة حقوق الأقليات،

المناسبة التي ظهرت فيها القضية الثالثة. أما القضية الرابعة فإنها متكررة الظهور، حيث تبرز سنويا في معظم الأحوال بمناسبة الاحتفال بذكري ثورة يوليو. وقد وقع الاختيار علي عام بعينه لمبررات سيرد ذكرها في موضعها.

مجتمع الدراسة: يشمل مجتمع الدراسة كلا من صحف الأهرام والوفد والشعب والأهالي والعربي، كما تضمن معظم ما نشر من بيانات عن منظمات المجتمع المدني المختلفة بصدد القضايا محور التحليل . وقد وقع الاختيار علي صحيفة الأهرام دون غيرها من الصحف القومية باعتبارها اكثر اهتماما بالقضايا الفكرية، إذ تخصص صفحتين يوميا للرأى وصفحة أسبوعيا للحوار القومي، مما يتيح فرصة واسعة لمشاركة عديد من المثقفين والمفكرين من مختلف الأنتماءات المهنية والفكرية والتنظيمية والسياسية .* وبالفعل فقد شارك في الجدل المثار حول القضايا محور التحليل كتاب ينتمون لعديد من منظمات المجتمع المدني (نقابات مهنية وعمالية - جمعيات أهلية وثقافية ....) .

أما الصحف الحزبية فتمثل أبرز الأحزاب السياسية في مصر، كما تعبر عن أهم التيارات السياسية ؛ التيار الليبرالي واليساري والقومي والإسلامي .

لم يقتصر مجتمع الدراسة علي هذه الفئات فقط، بل شمل أيضا الأطراف المباشرة في القضية مثل جامعة القاهرة وكلية الآداب وقسم اللغة العربية في قضية نصر حامد أبو زيد، ومركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية والكنيسة القبطية في قضية الأقلية القبطية، وكلا من الأزهر الشريف والكنيسة القبطية في قضية المرأة . كما تضمن أيضا كل ما تيسر للباحثة الحصول عليه من بيانات صادرة عن عديد من منظمات المجتمع المدني بصدد القضايا محور التحليل أيا كان محل نشرها.

العينة الزمنية للدراسة: تم الاعتماد علي بدء المناسبة وفي حالة عدم وجود مادة وفيرة، فإن الباحثة تمد فترة المسح للأمام لمدة شهرين وكذلك للخلف وقد حدث ذلك في بعض الحالات (صحيفة الشعب في مؤتمر بكين). كما استقر الأمر علي أن يستمر المسح والحصر حتي تختفي القضية من علي صفحات الجريدة. وقد أطلقت الباحثة علي هذا التحديد ذروة كثافة مناقشة القضية وعلي هذا الأساس، رغم وجود إطار زمني لكل قضية في كافة المصادر فإن داخل هذا الإطار تختلف حدود العينة الزمنية من مصدر إلى آخر .

أولا: قضيـــة الدين وحرية الفكـــر

قضية نصر حامد أبو زيد

تعد هذه القضية من أكثر القضايا الخلافية والمثيرة للرأى والرأي الآخـــر مـــن حيـــث كـــم المنشور عنها، ومن حيث عدد الأطراف المشاركة في مناقشاتها، وكذلك مـــن حيـــث اســـتمرار النقاش حولها فترة زمنية طويلة نسبيا بالمقارنة بالقضايا الأخرى محل الدراسة .

هناك ذروتان لهذه القضية، الأولى بدأت بتفجير الموضوع أمام الرأي العـــام فـــي صفحـــة الحوار القومي بجريدة الأهرام، وما تلا ذلك من مناقشات في الصحف الحزبية محـــل الدراســـة، وبين عديد من مؤسسات المجتمع المدني. وقد امتدت هذه الفترة من إبريل ١٩٩٣، حتـــي آخـــر ١٩٩٣ وذلك عندما اختفت القضية من علي صفحات الجرائد. ثم عادت للظهور مـــرة أخـــرى- الذروة الثانية - عقب صدور حكم الاستئناف بالتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته ١٩٩٥ وامتـــدت حتي أخر عام ١٩٩٦، أى بعد صدور حكم النقض بستة شهور. وبالتالي يمكن القول أن العينـــة الزمنية للدراسة في الذروة الأولى للقضية امتدت من أبريل ١٩٩٣ حتي ديسمبر ١٩٩٣. بينمـــا امتدت في الذروة الثانية من يونيو ١٩٩٥ حتي ديسمبر ١٩٩٦.

بجانب اهتمام الأحزاب السياسية الرئيسية بالقضية، هناك عديد من منظمات المجتمع المدنـــي شاركت في النقاش سواء من خلال أحد رموزها أو بإصدار بيان يعبرعن موقفها ومن أمثلة هـــذه المنظمات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقـــاد، فضلا عن تشكيل تجمعات وقتية للتضامن مع نصر أبو زيد تضم مختلف الانتمـــاءات السياســـية والتنظيمية. [انظر جدول رقم ١٤].

بلغ مجمل المقالات والبيانات موضوع التحليل في هذه القضية في كلتا الفترتين ١٠٤ مقـــالا وبيانا. كان نصيب الفترة الأولى ٤٦ مقالا وبيانا، بينما كان نصيب الفترة الثانية ٥٨ مقالا وبيانـــا. وقد تعددت مصادر المادة محل التحليل، إذ شملت صحف الأهرام - الشعب - العربي - الوفـد - الأهالي، وكذلك البيانات الصادرة عن المنظمة المصرية لحقوق الإنســـان - المركـــز المصـــري لنادي القلم - اللجنة القومية للدفاع عن سجناء الرأي - اتحاد كتاب مصـــر - المجلـــس الأعلـــى للثقافة - اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد.

١) جريدة الأهرام

امتدت العينة الزمنية للدراسة علي مدار الفترة مـــن ٧ إبريـــل ١٩٩٣ حتـــي ٤ أغســـطس ١٩٩٣، وذلك في الذروة الأولى للقضية. بينما امتدت في الذروة الثانية مـــن ٢٠ يونيـــو ١٩٩٥

حتي سبتمبر ١٩٩٦. بلغ إجمالي عدد المقالات موضع التحليل في كلتا الفترتين ٥٠ مقالا وعمودا، بواقع ٣٢ مقالا في الفترة الأولى و ١٨ مقالا في الفترة الثانية.

الذروة الأولى للقضية:

أظهرت نتائج التحليل الكمي تعادل كل من مؤشري تجنب التكفير والعزوف عن التشهير، إذ حصل كل منهما علي ١٢ تكرارا (١٢ مقالا) من إجمالي عدد المقالات البالغ عددها ٣٢ مقالا، أي بكثافة ظهور نسبتها ٣٧,٥% .

كانت نسبة ظهور مؤشر تجنب التكفير في وجهه الإيجابي ٥٨,٤% (٧ تكرارات من ١٢ تكرارا). بينما كانت نسبة ظهوره في وجهه السلبي ٤١,٦% (٥ تكرارات من ١٢ تكرارا).

دارت أهم الأفكار المعبرة عن المؤشر في وجهه السلبي حول اتهام الباحث بأنه أهان العقيدة[١]، وأن كلامه أشبه بالإلحاد[٢]، وأن ما حدث لا يمكن أن يقع تحت طائلة حرية الفكر ولكن حرية الكفر.[٣] ومن أبرز الاستشهادات الدالة علي ذلك ما ورد في تعليق شاهين علي إحدى دراسات الباحث وبالتحديد مقال الكشف عن أقنعة الإرهاب، بحثا عن علمانية جديدة، إذ قال "**والباحث في هذا المقال يكشف عن خلل في الاعتقاد إذ يري إن الإلهي إذا تجلي في اللغة يكاد يكون بشريا، وأن الإلهي تجلي في القرآن (التنزيل) .... وهذا تصور غريب ومرفوض. ففي رأيه أن هناك جدلية الإلهي الإنساني وهي صيغة من التلازم بين طرفين لكل منهما أثر في الأخر وهل هناك إهانة للعقيدة أشنع من هذا**"[٤]

أما فيما يتعلق بالمؤشر في وجهه الإيجابي وهو استنكار التكفير وتجنبه، فقد دارت الأفكار المطروحة حول استهجان محاكمة الباحث علي أشياء تتعلق بضميره وعقيدته الدينية[٥]، وخطورة استخدام سلاح التكفير واعتباره سبة في جبين أي أمة.[٦] ومن أبرز شواهد هذا المؤشر ما ورد في تقرير أساتذة قسم اللغة العربية بكلية الآداب – جامعة القاهرة والخاص بملاحظاتهم علي تقرير اللجنة العلمية: " **وكل هذا تحميل لكلام الباحث ما لم يحمل، فالذي قصده بالنصوص الدينية كما سبق – هو ما قدمه الفقهاء أو رجال الدين المحدثون من تأويلات لنصوص القرآن والسنة، لا تلك النصوص نفسها، وإنما هي آرائهم واجتهاداتهم التي شجر فيها الخلاف بينهم، ومن الواضح أن تلك الآراء ليست من القداسة في شئ وأن من حق الباحث أن يجتهد كما اجتهدوا، وأن يناقش هذه الآراء ويردها كما كانوا يفعلون، ومع شدة الخلاف بين العلماء من أسلافنا حول تلك الأمور لم يكفر أحد منهم من خالفوه في الرأي، بل كانوا أكثر سماحة بكثير مما نراه في أيامنا من الإسراع في إلصاق تهم الجهل والمغالطة والتزييف والافتراء والكذب، بل الإلحاد والكفر، وهي الصفات التي دفع بها تقرير اللجنة اجتهادات باحث لم يكن هدفه ألا السعي وراء الحقيقة، هذا مع أن الباحث لم يكف عن التنويه بأن القرآن نفسه هو الذي دعا إلى تحكيم العقل ثقة بأن أحكامه لا يمكن أن تصادم النظر العقلي المجرد**"[٧]

فيما يتصل بمؤشر العزوف عن التشهير، فقد كان لوجهه السلبي النصيب الأكبر، إذ ظهر بنسبة ٥٨,٤%، بينما برز وجهه الإيجابي بنسبة ٤١,٦%. لم يمس التشهير صاحب القضية فحسب، بل امتد أيضا إلى بعض من تبنوا القضية مثل محرر صفحة الحوار القومي، والذي مارسه هو الأخر بدوره. تعرض الباحث للسخرية والتسفيه والقذف والاتهام بأنه يبذر الحب لفتنة طائفية، وأن من يفعل ذلك ليس إلا رجلا مخمورا لا يفيق من سكره. فوفقا لتقرير شاهين "**وينتهي الباحث إلى نوع من الاختلاط فيسجل أن المسلم لا يعلم عن المسيحية إلا ما يقوله**

الوعاظ خطباء المساجد، ولا يكاد المسيحي بالمثل يعلم عن الإسلام إلا ما تبثه أجهزة الإعـــلام وما يقال في شبه سرية داخل المؤسسات المسيحية التي لا تجرؤ علي المناقشة الحرة للإسلام بالقدر الذي تناقش به المسيحية في أروقة المساجد وعلي المنابر، وكأنه يبذر الحـــب لفتنـــة طائفية، وهذه في الواقع سمادير لا يقول بها كاتب مفيق"[8]

ولم تسلم جريدة الأهرام ولا محرر صفحة الحوار القومي من التشهير سواء كان في صـــورة سب وقذف مباشر مثل وصف لطفي الخولي بأنه الشيوعي الفاجر[9]، أو التلميح عـــن الموقـــف الإيديولوجي لمن تبني القضية وإن ما حدث بدايات حملة شيوعية للهجوم علي الإسلام[10]. ولـــم يتورع الخولي أيضا عن ممارسة التشهير عندما وصف التقرير العلمي بأنه " **لم يتورع ما بيـــن صفحة وأخري عن استخدام كلمات في وصف الدكتور نصـــر وكتاباتـــه ذات دلالـــة معطوبـــة بالانحطاط والسوقية والاستعداء علي حياة الباحث وعقيدته في المبنى والمعني علي السواء"**[11]

ظهر مؤشر العزوف عن التشهير في وجهه الإيجابي في عدة مواضع ومن زوايا مختلفـــة، يجمعها الاختلاف مع الآخر دون التورط في التشهير به. فعلي سبيل المثال يؤكـــد كـــاتب أحـــد التقريرين الإيجابيين اختلافه مع الباحث حول بعض أطروحاته في كتاب نقد الخطـــاب الدينـــي، ومع ذلك يعتبر الدراسة ضربا من ضروب الاجتهاد " **الذي يؤجـــر صاحبـــه آجـــرا إذا اخطـــأ وتضاعف له إذا أصاب"**[12]. ومن ناحية أخري فقد قام مجلس قسم اللغة العربية وكذلك مجلـــس كلية الآداب بتفنيد التقرير السلبي دون ممارسة أدني تشهير بكاتبه.[13] ومن ناحية أخري اســـتنكر قسم اللغة العربية ما تعرض له الباحث من تشهير وقذف "--------- **الحكـــم بـــأن الأبحـــاث المقدمة تقوم علي تحكيم النظرة المادية المنكرة لحقائق العقيدة الجاحدة لمعطياتها، ولا دليـــل علي هذا الحكم كما سبق وأن أوضحنا وهو يدخل في باب القذف بالقول في النهاية، فيتنـــاقض مع تقاليد الجامعة ودستور الأمة وقانون عقوباتها حيث السب والقذف هـــو أن ينسـب إلـــى الشخص ما يوجب احتقاره لدي أهل وطنه وعشيرته"**[14] .

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المقام الثاني، إذ ظهر بكثافة نسبتها ٣١,٣% مـــن إجمالي عدد المقالات البالغ ٣٢ مقالا. بينما برز الوجه الإيجابي بنسبه ٧٠% (٧ تكرارات مـــن إجمالي ١٠ تكرارات)، فإن الوجه السلبي ظهر بنســـبة ٣٠% (٣ تكـــرارات مـــن إجمـــالي ١٠ تكرارات).

دار مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية بوجهه الإيجابي حول عدد من الأفكار مثـــل ضـــرورة الاجتهاد والنقد الموضوعي لأعمال نصر أبو زيد مالها وما عليها[15]، واستهجان التقييم العقـــائدي للأبحاث العلمية، وكذلك انتقاد إصدار تعميمات جائرة أو تبني مواقف استقطابية حـــادة. ومـــن أبرز الاستشهادات المتعلقة باستنكار التعميم والنقد غير الموضوعي ما ورد في تقرير قسم اللغـــة العربية "**وثالث هذه الأحكام ما يرد في التقرير (تقرير شاهين) من أن مذهب الباحث مرفـــوض علي مستوي القراء ومستوي المتخصصين في الثقافة الإسلامية وذلك لما يتضمنه من مفـــاهيم مرفوضة علي كل مستوي. وتلك عبارات تريد أن تنطق بألسنة جميع القـــراء والمتخصصيـــن وتنوب عنهم فيما هو نوع من الوصاية التي ليس محلها تقرير يصدر عن لجنة علميـــة فـــي الجامعة أو خارجها". وفي موضع آخر من نفس التقرير" والواقع أن النتيجة التي يصل إليـــها التقرير نتيجة بعيدة عن الإنصاف أو الأمانة، فقد قامت علي مقدمات خاطئة خرجت بعمل لجنـــة الترقيات عن التقييم العلمي لمنهج الأبحاث المقدمة وإنجازاتها الكمية والكيفيـــة إلـــى الحكـــم الاعتقادى – الذى لا سند له – علي النوايا والضمائر. وبدل أن يميز التقرير بين الخلاف فـــي الرأي والخطأ في العلم، عد كل اجتهاد مغاير جهلا علميا وانحرافا عقائديا، وذلك منحى لابد أن**

نحذر من عواقبه التي يمكن أن تقضي علي حرية البحث في الجامعة وتهدد كل محاولات الاجتهاد الساعية وراء آفاق منهجية جديدة تثرى البحث العلمي وتتطور بأدواته وإجراءاته ونتائجه. ولاشك أن في آراء الباحث ما يثير المناقشة والنقد وهما أمران مشروعان وطبيعيان، وكنا نرجو أن يقوم التقرير بذلك فيفيد الجميع وتتدعم التقاليد العلمية بالجامعة، ولكن غلبت نزعة التشكيك في العقيدة علي سلامة المراجعة المنهجية وغطت لغة الاتهام علي المهمة العلمية للجنة الترقيات "[١٦].

وفيما يتعلق بمنهج الحوار، ينتقد أحد الكتاب مسألة الاستقطاب الحاد بين المثقفين إذ يقول "انقسمت الآراء بل والصحف والمجلات إلي معسكرين لا ثالث لهما هما معسكر المؤيدين لترقية د. أبو زيد والذين أطلق عليهم أو أطلقوا علي أنفسهم "المدافعون عن حرية البحث العلمي"، ومعسكر من أطلق عليهم أو أطلقوا علي أنفسهم "المدافعون عن الإسلام في مواجهة الزحف العلماني". وقد تجاوز الجدل حدود العلمية والموضوعية، فهاجم الفريق الأول جامعة القاهرة ونعتها بنعوت قاسية، بينما لم يدخر الفريق الأخر وسعا في الحديث عن سلمان رشدى أخر"[١٧].

وعلي خلاف المواقف غير الحدية تأتي المواقف الحدية والتي تمحورت حول التعميم والإطلاق في الأحكام والنظرة المتحيزة والاستقطابية للظواهر، ومن أبرز الاستشهادات الدالة علي تلك المواقف ما ورد في التقرير السلبي (تقرير شاهين) "ولما كان مذهب الباحث مرفوضا علي مستوى القراء ومستوى المتخصصين في الثقافة الإسلامية، فإنه لم ينشر أعماله إلا في مجلات محدودة الانتشار وغير محكمة أحيانا مخافة رد الفعل الذى يتوقعه قطعا"[١٨].

جاء مؤشر حرية التعبير في المقام الثالث، إذ ظهر في ٨ مقالات أى بنسبة ٢٥%. بلغت نسبة ظهوره في جانبه الإيجابي ٧٥% (٦ تكرارات من ٨ تكرارات)، مقابل ٢٥% للجانب السلبي.

دارت الأحكام المعبرة عن المؤشر في جانبه الإيجابي حول ضرورة الحفاظ علي الحرية الأكاديمية وحمايتها والتحذير من المخاطر المترتبة علي مصادرة حرية الرأي والتعبير والتي تتمثل في الإرهاب والتطرف .[١٩] وفي البيان الذي صدر عن هيئة تدريس كلية الآداب متوجها إلى مدير الجامعة وحاملا لتوقيع ٥٦ أستاذا، تم تسجيل الخوف علي حرية البحث العلمي في الجامعة "ونحن إذ نسجل احتجاجنا علي هذا القرار ودوافعه نسجل في الوقت ذاته خوفنا من أن يسود الإرهاب الفكري جامعة القاهرة وأن يؤدى هذا إلى اختناق البحث العلمي وتراجعه في وقت نحتاج فيه إلي كل اجتهاد فكرى حماية للرأى وحرية البحث هي سبيلنا الوحيد للتقدم".[٢٠]

برز الوجه السلبي للمؤشر في فكرتين، الأولى مصادرة حرية التعبير من خلال المطالبة بعدم نشر أى تقارير علمية عن الموضوع .[٢١] والثانية تتعلق بحدود حرية التعبير، ففي إحدى المقالات "ومما تقدم يتبين لنا أن حرية البحث العلمي أقحمت علي قضية ارتكزت المناقشات حولها علي التعاطف مع المرشح للترقية أكثر منها تركيزا علي الحقائق العلمية، وقد نظر المتحاورون إلى الدفاع المزعوم عن الحرية نظرة مجردة ونسوا أن الإنتاج المقدم يناقش في دولة إسلامية وقد تناول تحديدا العقيدة والتاريخ الإسلامي ".[٢٢]

ورد مؤشر استعداء السلطة في المقام الأخير، إذ لم يحصل سوى علي تكرار واحد، أى ظهر بكثافة نسبتها ٣,٢% وكان سلبيا . ظهر في هذا المؤشر الاستعداء الصريح لرئيس تحرير جريدة الأهرام ولصفحة الفكر الديني علي محرر صفحة الحوار القومي. في البداية يعرب الكاتب عن دهشته من سماح الأهرام بنشر هذا الموضوع ثم يستطرد "------- والأغرب منه غياب

دور رئيس التحرير ورئيس مجلس الإدارة وكأن الجريدة تسير في دهاليز الشيوعي الفاجر الخولي، الذى وظف الصفحة بل الجريدة لما يريده، وكأنه سلب الأستاذ إبراهيم نافع كل سلطاته، أين رئيس التحرير من مهاترات باتت تمثل خطرا جسيما علي سمعة الجريدة بين قرائها، وأين قلمه الذى يجب أن يتدخل لإيقاف هذه المهزلة التي تسئ إليه أكبر إساءة". وفي موضع أخر من نفس المقال يتساءل الكاتب **"أين موقف صفحة الفكر الديني من إيقاف هذه المهزلة".**[٢٣]

الذروة الثانية للقضية:

امتدت العينة الزمنية للدراسة- عبر الفترة من ٢٠ يونيو ١٩٩٥ حتي١ سبتمبر ١٩٩٦، أسفر المسح عن ١٨ مقالا وعمودا.

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في الترتيب الأول، إذ حصل علي ٩ تكرارات أى ظهر بكثافة نسبتها ٥٠%. وقد كان في كل مواضعه بالإيجاب . ودارت معظم الأفكار المطروحة علي أن الإسلام يشجع علي الاجتهاد ويؤجر صاحبه سواء أخطأ أو أصاب[٢٤] وأن الاختلاف في الرأى بين شخصين لا يعني أن أحدهما كافر والآخر غير كافر[٢٥]. ومن ناحية أخري كان هناك اهتمام بحكم التفريق بين نصر أبو زيد وزوجته، وتجلي ذلك الاهتمام في استنكار الزج بالقضاء في قضايا ومسائل فكرية موضعها الوحيد هو أروقة البحث العلمي، والمنهج الوحيد للتعامل معها مقارعة الحجة بالحجة والرأي بالرأي .[٢٦] كما ظهر في انتقاد الحكم القضائي لعدم استيفائه الشروط الضرورية، مثل التحقيق مع الباحث أو استتابته أو غيرها من ضوابط تكفل عدم التسرع في إصدار حكم بالتكفير .[٢٧]

ومن أبرز الاستشهادات الدالة علي بعض الأفكار السابقة " ------- **لكن الرجل لا يفتأ يردد الشهادتين، ويعلن علي الملأ أنه مسلم يؤمن بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر .... فأي الشهادتين أقوي وأوضح، شهادته علي نفسه وهو أعلم الناس بها، أم شهادتكم عليه وليس في أيديكم إلا مؤلفاته التي يري فيها غيركم من العلماء المختصين عكس ما ترون فيجوز أن تكونوا أخطأتم فهمها ..... ويجوز أن تكونوا علي صواب، ولا يتعارض مع كونه هو أيضا علي صواب، لأن وجهات النظر تختلف وللحقيقة وجوه عديدة، فإذا فرضنا إنه هو الذي أخطأ الفهم والاستدلال فخطأ المؤمن المجتهد لا يسقط إيمانه بل هو يؤجر عليه ويثاب كما يؤجر ويثاب المجتهد المعيب"**[٢٨].

وبخصوص عدم ملاءمة الزج بالقضاء في مسائل فكرية يؤكد أحد الكتاب " ..... **ومع الاحترام الشديد لأحكام القضاء ودون تعرض لها بالتعقيب أو التعليق، ينبغي أن تكون نظرة فكرية تعتمد المقاربة العقلية والفكرية أساسا للجدل والحوار، وأن تظل محصورة في إطار أهل الفكر والاختصاص تجنبا لأسباب الفرقة والفتنة وصونا لقيم الحرية والاستنارة وحق الاختلاف....."**[٢٩]

تعادل كل من مؤشري استنكار التكفير وحرية التعبير، إذ حصل كل منهما علي أربعة تكرارات، أي ظهرا بكثافة نسبتها ٢٢,٢%.

جاء مؤشر تجنب التكفير واستنكاره في كل مواضعه بالإيجاب. وقد دارت معظم الأفكار المعبرة عنه حول خطورة التسرع في إصدار حكم بتكفير شخص ما.[٣٠] وأن الإسلام أقر أن الله

هو وحده العالم ما في القلوب، وأن الرسول (ص) رفض قتل رجل مشكوك في إيمانه[٣١] وأن الدين هو الأكثر تضررا من مثل هذه الأحكام في زمن الأقمار والعالم المفتوح . إذ تم إظهاره بأنه دين هزيل لا يملك علماؤه الحجج والبراهين التي يبارزون بها فكر واحد منهم فلا يجدون سبيلا لإسكاته غير تكفيره .[٣٢]

أما مؤشر حرية التعبير فقد ظهر بالإيجاب في كل مواضعه. دارت الأفكار الدالة على المؤشر حول استنكار السياسات العامة الهادفة للتضييق علي حرية الرأى والتعبير والتفكير باسم الازدراء عن الحد الأدنى، الذى يوجب السجن أو باسم الارتداد عن الحد الأقصى، الذى يوجب القتل[٣٣] ومن أبرز الاستشهادات المقاربة التي أقامها أحد الكتاب بين الهجمة علي حرية الصحافة والهجمة علي حرية التفكير إذ رأي إنه " **لم تكن مصادفة أن تحدث الهجمة علي حرية الصحافة ومحاولة فرض مزيد من القيود علي حرية التعبير، في نفس الوقت الذي حدثت فيه هجمة مماثلة علي حرية التفكير والاعتقاد، كلتاهما وجهان لعملة واحدة، يعبران عن تيار فكري واحد وعن مزاج سياسي ينبع من عداء للديمقراطية وافتقار لمفهوم الحرية وعدم اكتراث بحق الإنسان في الخلاف والاختلاف والخوف من تعدد الآراء والاجتهادات".**[٣٤]

ونلخص مما سبق إلى أن نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي بلغت في الذروة الأولى للقضية نسبة ٥٨,٢% مقابل ٤١,٨% لمؤشرات التعصب السياسي. أما في الذروة الثانية فقد ظهرت مؤشرات التسامح السياسي بنسبة ١٠٠% (راجع الجداول من ١٥-١٩).

٢) جريدة الشعب

بلغ مجمل المقالات في جريدة الشعب في الذروة الأولى أربعة مقالات علي مدار الفترة الزمنية من ٦ إبريل ١٩٩٣ حتي ٢٣ أبريل ١٩٩٣[٣٥]. وقد قررت الجريدة غلق باب المناقشة في هذا الموضوع منوهة بأن "**جريدة الشعب تعبر عن خط فكرى وسياسي يخالف مخالفة جذرية ما تنشره الأقلام المعادية للإسلام وأصوله، ولكن حين يتعلق الأمر بترقية واحد من هؤلاء في السلك الجامعي وهل ترشحه أعماله بالمعايير العلمية المختلفة لأن يصل إلي الأستاذية أم لا، فهنا نفضل أن يكون الأمر بالتشاور بين أهل الاختصاص .**[٣٦]

أسفر مسح الذروة الثانية للتحليل عن ٩ مقالات علي مدار الفترة الزمنية ٢٠ يونيو ١٩٩٥ حتي ٦ سبتمبر ١٩٩٦.

الذروة الأولى للقضية:

جاء مؤشر تجنب التكفير في الصدارة إذ حصل علي ثلاثة تكرارات، أى ظهر بكثافة نسبتها ٧٥% من إجمالي عدد المقالات . وكانت نسبة ظهوره بالسلب ٦٦,٧% مقابل ٣٣,٣% في وجهه الإيجابي .

برز الوجه الإيجابي للمؤشر في مقال واحد، إذ رأى صاحبه إنه لا يحق لأي شخص أن يكفر آخر "**لا يحق لأي شخص أن يتهم كاتبا في إيمانه لأن الإيمان والكفر من شئون القلب لا**

يعلمها إلا الله سبحانه وتعالي ---- ومسألة التكفير هذه لابد أن نقلع عنها فورا لأن عواقبها وخيمة (كما حدث مع فرج فوده) كما أنها دلالة علي التخلف والهمجية".[٣٧]

أما الوجه السلبي للمؤشر فقد تجلي في التأكيد علي جواز تكفير من لا يلتزم بمعايير فقهية محددة.[٣٨] واتهام الباحث أنه يعادي القرآن والسنة. فوفقا للتقرير الذي وضعه أحد أساتذة كلية دار العلوم عن كتاب الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية لخص الكاتب محتوي الكتاب في أمرين "الأول العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما آتت به، والثاني الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهي والأصولي، وفي موضع آخر من نفس التقرير يؤكد الكاتب أن الكتاب" تنطق صفحاته كلها بكراهية شديدة لامحل للتصالح معها لنصوص القرآن والسنة . . . . .وليس أدل علي هذه الكراهية للنصوص من كلماته الأخيرة التي ختم بها كتابه حين قال وقد آن أوان المراجعة والانتقال الي مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا . . . . وهل هناك معني للتحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة إلا بالكفر بما فيها من أحكام وتكليفات" .[٣٩]

تعادل كل من مؤشري العزوف عن التشهير وتجنب اتخاذ مواقف حدية، إذ ظهرا بكثافة نسبتها ٥٠% . بالنسبة لمؤشر العزوف عن التشهير، فقد ظهر في كلا وجهيه بنسب متساوية. تجلي الوجه الإيجابي في انتقاد أحد المشاركين في النقاش لغة الحوار وأسلوبه الذي تغلب عليه لغة التشهير " ------ فمعظم الذين هاجموا الدكتور أبو زيد علي صفحات الجرائد لم يفندوا آراءه العلمية بل تركوا الموضوع الأصلي وأمسكوا بتلابيب أبو زيد شخصيا، وأطلقوا علي الرجل ما لذ وطاب من الشتائم، فهو كافر وملحد وعميل للسوفييت إلي آخره، ولم تلبث هذه العدوى أن انتقلت إلي مؤيدي الدكتور أبو زيد فردوا التحية بأحسن منها، واتهموا المعسكر الأخر بالفاشية والظلامية والعمالة للسعد والريان، وهكذا تحولت المسألة من نقاش فقهي إلي مجرد مشاجرة في الشارع ".[٤٠]

ظهر الوجه السلبي للمؤشر في نعت الباحث بالجهل الفاضح " أما ما يحتويه الكتاب الصغير (كتاب الإمام الشافعي) فيما يتصل بالفقه والأصول فمعظمه جهل فاضح متتابع يدل علي أن كاتبه لا صلة له أصلا بهذا المجال ".[٤١]

لم يكشف مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية سوى عن وجهه الإيجابي. دارت الأفكار المعبرة عنه حول ضرورة احترام سماحة الإسلام وحسن الحوار، والتأكيد علي أهمية النظرة الموضوعية للأمور والفصل بين ما هو شخصي وما هو موضوعي .[٤٢] من أبرز الاستشهادات الدالة علي بعض هذه الأفكار "رفضت لجنة ترقيات اللغة العربية وآدابها منح الدكتور نصر أبو زيد الأستاذ المساعد بكلية آداب القاهرة درجة الأستاذ لأسباب لا تنفي عنه صفة الجدية في أبحاثه أو التزامه بالمنهج العلمي في اطروحاته، مما آسف له أشد الآسف كل من اهتم بقضايا الفكر في مصر والعالم العربي، وكان الأجدى بما لا يوافقه علي منهجه - بحجة الدفاع عن الإسلام - الرجوع الي القرآن حيث يقرأ قوله تعالي (وجادلهم بالتي هي أحسن) صدق الله العظيم ". وتضيف الكاتبة في نهاية مقالها " فلتكن لجنة الترقيات محترمة لسماحة الإسلام وضرورة حسن الحوار ---- وقد قال الله تعالي (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) صدق الله العظيم ".[٤٣]

الذروة الثانية للقضية:

بلغ عدد مقالات الذروة الثانية للقضية ٩ مقالات علي مدار الفترة الزمنية من ١٩٩٥/٦/٢٠ حتي ١٩٩٦/٩/٦. جاء مؤشر تجنب تكفير الاخر في المقدمة، إذ حصل علي ٦ تكرارات أى ظهر بكثافة نسبتها ٦٦,٧%، وكان لوجهه السلبي الغلبة إذ تجلي بنسبة ٦٦,٧% مقابل ٣٣,٣% لوجهه الإيجابي.

دارت أهم الأفكار الدالة علي المؤشر في وجهه الإيجابي حول عدم جواز التشكيك في إيمان رجل أعلن إيمانه صراحة[٤٤] وإنه " **إذا كان هناك مائة وجه لترجيح كفر الإنسان ووجه واحد لترجيح إيمانه فلابد أن نأخذ بهذا الوجه الواحد**"[٤٥]. أما الوجه السلبي للمؤشر فقد تجلي في اتهام الباحث بأنه جحد آيات القرآن وإن ما ارتكبه يخرج عن دائرة المباح من حريات الفكر والإبداع[٤٦]، بل ويعد بمثابة طعن في عقائد الأمة. فعلي سبيل المثال يعلن أحد الكتاب تأييده لحكم محكمة النقض ويستعجب من هؤلاء الذين يستنكرون هذا الحكم إذ يقول "**ويعجب جميع المخلصين الحريصين علي صالح هذا البلد بهويته وأصالته من استنكار أقلام بعينها لحكم محكمة النقض، كما يعجبون حين يرون أصحاب هذه الأقلام وهم يعتبرون الطعن في عقائد الأمة وفي آخر رسالات السماء وفي كلام رب العزة فكرا حرا واجتهادا جديرا بالتقدير ويتساءلون هل ضاقت سبل الاجتهاد وطرقت العقول جميع ساحات الفكر بحثا عن النافع والمثمر ولم يبق إلا القرآن والشريعة مجالا للطعن والاستهزاء والاستهجان**"[٤٧]

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المقام الثاني، إذ حصل علي ٥ تكرارات، أي برز بكثافة نسبتها ٥٥,٦%. وكانت الغلبة للمواقف الإيجابية، حيث ظهرت بنسبة ٨٠%، بينما حصلت المواقف السلبية علي ٢٠%. تجلت المواقف الإيجابية في الدعوة للتحاور مع نصر أبو زيد واستنكار عدم لجوء المحكمة لمحاورته قبل إصدار حكمها[٤٨]، بل واستهجان اللجوء للقضاء في مثل هذه القضايا وخطورة ذلك علي الأمة[٤٩]، وأن أفضل السبل لحسم هذه المسائل هو المناقشة ومقارعة الحجة بالحجة. من أبرز الاستشهادات الدالة علي بعض هذه الأفكار ما سطره أحد الكتاب " **أنني اختلف جذريا مع آراء أبو زيد وأصحابه ولكنني اتفق مع د. عمارة في أن المواجهة مع هؤلاء تكون في الحوار الفكري والصراع السياسي وليس في قاعات المحاكم. أننا نثق بمتانة ديننا وبقوة حجتنا، فلماذا نلجأ الي أسلوب يخالف الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة**".[٥٠]

ظهر الموقف الحدي الوحيد في مقال عميد كلية دار العلوم، فعلي الرغم من إعلانه في البداية أنه سيناقش اطروحات نصر أبو زيد مناقشة موضوعية هادئة، إلا أن تحليله تضمن عبارات تدل علي مواقف حدية وأحكام قطعية تبرز صواب رأيه تماما وخطأ من يخالفه. ففي أحد مواضع مقاله يرفض الكاتب القياس الذي يقيمه نصر أبو زيد بين نفسه وبين عمر بن الخطاب من حيث الاجتهاد فيقول "**وقياسه هذا باطل غاية في البطلان لا يصح من أي وجه**"، **وفي موضع** آخر "**ومن ثم فقد انتهي النص القرآني- عملا وتطبيقا وواقعا الي الأبد عند الدكتور نصر أبو زيد**"[٥١].

وأخيرا فقد تساوى كل من مؤشري العزوف عن التشهير وحرية التعبير في الظهور، حيث ظهر كل منهما بكثافة نسبتها ٢٢,٢% (تكراران من إجمالي تسعة تكرارات).

بالنسبة لمؤشر العزوف عن التشهير، فقد تجلي في كلا موضعيه بالإيجاب. إذ تم إعلان الاختلاف الجذري مع أطروحات الدكتور نصر حامد أبو زيد دون التورط في التشهير به علي الإطلاق .(٥٢)

أما فيما يتصل بمؤشر حرية التعبير، فقد تعادل كل من وجهه الإيجابي مع وجهه السلبي . برز الوجه الإيجابي في رفض مصادرة كتب أى مؤلف مهما كانت آراؤه إذ يؤكد أحد الكتاب "**وعلينا أن نحارب الكفر والمروق والنفاق بالسلاح الحقيقي .... سلاح الكلمة والحجة والبرهان وليس بالمصادرة، فأنا ضد مصادرة كتب نصر أبو زيد أو سعيد العشماوى أو من لف لفهما** ".(٥٣)

تجلي الوجه السلبي للمؤشر في طرح أحد الكتاب عن الفروق بين حرية العقيدة وحد الردة من ناحية، وحدود حرية التعبير من ناحية أخري . يرى الكاتب أن حرية العقيدة مكفولة طالما ظلت في قلب صاحبها ولم يسع للإعلان عنها أو نشرها، أما إذا سعي لذلك فإنها تتحول إلى ردة، إذ يقول أما الردة "**فهي محاولة صرف الناس عن الدين بالشبهات التي تقوم في نفس صاحبها .... وقد لا تكون قائمة عند سواه، وإذاعة هذه الشبهات وإشاعتها بين الناس ودعوتهم إلي تبنيها وتصويرها كما لو كانت حقائق (علمية) تصادم حقائق (الدين) أو عقائد تنافس عقيدة الإسلام ومعارضة شرائعه جملة أو إنكار صحة بعضها مهما بدا جزئيا، كل أولئك أو بعضها تتحقق به حالة متميزة عن حقيقة الاعتقاد ومغايرة لها، هي التعبير المعلن عن العقيدة الخاصة المخالفة لعقيدة الإسلام وهو ما يتحقق به – بعد توافر شروط أخري – وصف الردة** ".(٥٤) وفي موضع آخر من نفس المقال يوضح حدود حرية التعبير " **فهي ليست حرية مطلقة من القيود بل هي مقيدة – فوق قيود اعتبارات النظام العام والآداب – بقيد عدم تجاوز حدود القانون، فإذا وقع تجاوز عن الرأى بأن خالف مقتضيات النظام العام والآداب أو خالف القانون، فإن الحماية المقررة في المادة ٤٧ من الدستور تنحسر عن هذا التعبير وتحق المساءلة القضائية عنه مدنيا وجنائيا حسب الأحوال . وإذا كان الحكم قد رأى في تعبير الدكتور نصر أبو زيد عن آرائه مجاوزة لحدود القانون، فإنه في حدود هذا الذى رآه لا يكون محل انتقاد أو مستوجبا لطعن مادام قضاؤه بذلك واستخلاصه له قد بني علي أسباب سائغة في العقل لها من أوراق الدعوى – ما يؤيدها**"(٥٥)

يعد هذا الموقف الأخير – وهو موقف محمد سليم العوا – من المواقف التي أظهرت تناقضا في خطابها، إذ جمع خطابه بين مؤشر دال علي التسامح وهو تجنب اتخاذ مواقف حدية، وآخر دال علي التعصب والمتعلق بمؤشر حرية التعبير السابق الإشارة إليه توا. ولم يكن أمامنا إلا السير في أحد اتجاهين؛ الأول البحث عن مؤشرات أخرى في خطابه ترجح موقفه هل هو أميل للتسامح أم للتعصب، أو استشفاف الاتجاه الغالب في مقاله. وقد كان البديل الثاني هو الممكن. فعلي الرغم من تحمس العوا لحكم محكمة الاستئناف والتأكيد علي صحته القانونية، بل وحسن تقديره للحالة المعروضة عليه، فقد اعتبر موقف نصر حامد أبو زيد بعد الحكم وإعلانه لإسلامه واستعداده لمناقشة أفكاره مسألة هامة وأنه لا يجوز الحكم بردته إلا بعد مناقشته أو استتابته. وقد كان تحديده لشروط الاستتابة يتسم بالمرونة إذ يقول "**والاستتابة التي تزيل الشبهة وتحول بين الجماعة والوقوع في فتنة التكفير بالظن لا باليقين يجب أن تتم في جو علمي هادئ، يحدو أطرافها طلب الحق ويحفه الاحترام المتبادل ويظلله الاعتقاد بأن اختلاف الرأي لا يفسد قضية الود، ويجب أن يشمل ذلك كل موضع رؤى – أن في قول القائل أو فعله خروجا عن الإسلام أو مصادمة له، ويقبل تفسيره مهما بدا بعيدا بعد بيان بعده إذا كان في صحيح العلم الشرعي**

وصحيح اللغة التي يكون التعبير بها يحتمل ما قاله، ولاتتهم النيات ولا تجـــرم البواعـث ولا يبحث عن الدوافع/، لأن أمر السرائر كله موكول إلى الله، وليس للقضاء إلا البحث في الظـاهر وتقويمه والحكم به وعليه"(٥٦). مما سبق ترجح الباحثة أن الاتجاه الغالب علي خطاب العـوا يميل نحو التسامح السياسي أكثر من التعصب السياسي.

نخلص مما سبق أن نسبة التسامح السياسي في خطاب حزب العمل بصدد هذه القضية قـــدم بلغت ٥٧,١% مقابل ٤٢,٩% للتعصب السياسي في الذروة الأولى للقضية. أما في الذروة الثانيـة فقد ارتفعت نسبة التسامح السياسي، إذ بلغت ٦٠,١% مقابل ٣٩,١% للتعصب السياسي (راجـــع الجدول من ٢٠- ٢٤).

٣) جريدة الأهالي

بلغ مجمل عدد المقالات الواردة في جريدة الأهالي في الذروة الأولى سبعة مقـــالات علـــي مدار الفترة الزمنية من ٧ إبريل ١٩٩٣ حتى ١٩ مايو ١٩٩٣، بينما بلغ عدد المقالات في الـذروة الثانية ١٦ مقالا وعمودا، وذلك علي مدار الفترة الزمنية ٢٦ إبريل ١٩٩٥ حتى أكتوبر ١٩٩٦.

الذروة الأولى للقضية:

تعادل كل من مؤشرات تجنب تكفير الآخر والعزوف عن التشهير وحرية التعبير، إذ حصل كل منهم علي ثلاثة تكرارات، أى بنسبة ٤٢,٩% .

تجلي مؤشر تجنب التكفير بالإيجاب في كافة مواضعه. وقد دارت الأفكار المطروحة بشـأنه حول رفض التكفير واعتباره إرهابا مستترا بالدين في مواجهة الآخر المختلف،(٥٧) وأيضا نـــهي الدين عن التكفير . ومن أبرز الاستشهادات "**ولكن ومن حسن حظ الثقافة المصرية أن مثقفيـن كثيرين لم يقفوا مكتوفي الأيدي (مؤسسات وأفراد) ورفضوا منهج التكفير شكلا وموضوعا، إذ رفض مجلسا قسم اللغة العربية وكلية الآداب قرار لجنة فحص الإنتاج العلمي بكل حسم، لأنـــه يحاسب الباحث اعتقاديا لا علميا، وهو الموقف الذى تحييه الأمانة المركزية وتثق أنه سـيكون السند الرئيسي للمثقفين الديمقراطيين جميعا في مواجهة هذا النوع من الإرهاب المستتر بالدين ورفضه**".(٥٨)

أما مؤشر العزوف عن التشهير، فقد كانت نسبة ظهوره في وجهه الإيجـــابي ٦٦,٧% (أى تكراران من إجمالي ثلاثة تكرارات) . بينما بلغت نسبة ظهوره في وجهه السلبي ٣٣,٣%. ففي مقابل ممارسة كاتب مشارك في النقاش حقه في الاختلاف مع تقرير(شاهين) وتفنيده له في مقالين متواليين في الصحيفة دون التورط في التشهير به، كان هناك كاتبة أخرى لجأت إلى استخدام عدد من المفردات الدالة علي التشهير عند حديثها عن عبد الصبور شاهين .

يقيم الكاتب الأول التقرير السلبي من حيث عدم قيامه علي أساس علمي، فيقـــول"**إنـــه (أى التقرير) يأتي بعيدا عن أدوات التقييم العلمية التي تعتبر من المعايير الدقيقة التي توزن بـــها الدراسات العلمية الجامعية تمييزا للغث من الثمين، وللصالح من الفاسد، ويأتي قريبا من تلـك الموازين التي تزن بها العامة ما تقرأ من مقالات في الصحف اليومية والمجلات الأسـبوعية،**

إنه تقرير كتب بعقلية جماهيرية وليس بمناهج علمية". ثم يقوم الكاتب بتحديد أسس عملية التقييم العلمي، والتي تتركز في تقييم المصادر التي اعتمد عليها الباحث والنصوص التى اختارها من هذه المصادر ووضعها في صلب الدراسة، والمنهج الفكري العام الذي ساد الدراسة من البدء، وأخيرا ما تقدمه الدراسة من إضافة جديدة للمعرفة العلمية. وعلي ضوء هذه الأسس يفند الكاتب تقرير (شاهين) .[٥٩]

ظهر الوجه السلبي للمؤشر في ممارسة الكاتبة الثانية التشهير بعبد الصبور شاهين **"لم يكتب الدكتور شاهين تقريرا عاميا ركيكا فقط ضد الدكتور نصر أبو زيد يرفض ترقيته لدرجة أستاذ، ولكنه ألقي أيضا خطبة أشد ركاكة في جامع عمرو بن العاص كشف فيها عن ابتذال وفجاجة غلبتا كل ادعاءاته بأنه عالم كبير ومجتهد وبأن ما كتبه ضد نصر ليس إلا علما في عالم يذوب علما".**[٦٠]

تجلي مؤشر حرية التعبير في كل مواضعه بالإيجاب، وكانت الفكرة الأساسية محور التركيز ضرورة حماية الحرية الأكاديمية بالجامعة .[٦١] فعلي سبيل المثال يؤكد أحد الكتاب أنه رغم إيمانه بضرورة استقلال الجامعة، إلا أنه يرفض العدوان علي حرية البحث العلمي، فيقول **"ومع كل ذلك أمسك بالقلم لأقول بوضوح كامل إني أرفض تماما العدوان علي حرية البحث العلمي في الجامعة بأي شكل كان. لقد عرف لطفي السيد الجامعة في الثلاثينات بأنها مجموعة من المشتغلين بالبحث العلمي يعاونهم بعض الطلاب، فمن يقول جامعة يجب أن يقول البحث العلمي ولا بحث في علم بدون حرية كاملة للباحث ومهمة اللجان العلمية لفحص إنتاج الجامعيين قبل ترقيتهم تدور أساسا حول ما التزم به الباحث من قواعد معروفة للبحث العلمي، سعة الاطلاع، سلامة المنطق في العرض، جدية الموضوع .... الخ، ولا يجوز إطلاقا أن تتحول إلى محاكم تفتيش تصادر أي رأي علمي و تعاقب صاحبه، فهذا الأسلوب إرهاب فكري ربما كانت آثاره أبعد مدي من الإرهاب المادي بالقتل وتفجير القنابل، ذلك أنه يهدد بتعطيل عقل المجتمع"**[٦٢]

الذروة الثانية للقضية:

جاء ترتيب المؤشرات في هذه الفترة كالآتي:

- مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية (٧ تكرارات أي ظهر بنسبة ٤٣,٧٥%).
- مؤشر تجنب تكفير الآخر المختلف (٦ تكرارات أي بنسبة ٣٧,٥%).
- مؤشر الحق في التعبير (٤ تكرارات أي بنسبة ٢٥%).
- مؤشر عدم استعداء السلطة والمجتمع (تكرار واحد أي بنسبة ٦,٢٥%).

برز الوجه الإيجابي للمؤشر الأول في خمسة مقالات أي بنسبة ٧١,٤%، بينما حصل الوجه السلبي علي ٢٨,٦%. دارت الأفكار الواردة في الوجه الإيجابي للمؤشر حول استنكار إدخال القضاء طرفا في مثل هذه القضايا التي مجالها ساحة الفكر والبحث، وأسلوب مناقشتها مقارعة الحجة بالحجة، وكذلك انتقاد إحجام القاضي عن مناقشة نصر أبو زيد، وأخيرا التأكيد علي نسبية الحقيقة.[٦٣] ومن أبرز الاستشهادات الدالة علي بعض هذه الأفكار **" للفكر والمعركة الفكرية أسلوبها الذي لا يمر بالمحاكم بل بدحض الفكر بالفكر وتقديم الحجة والبرهان في مواجهة الرأي الآخر والاجتهاد الآخر"**[٦٤]. وفي مقال آخر **"طبقا للشريعة كان يتعين علي القاضي أن**

يطلب د. نصر حامد أبو زيد ويناقشه ويوضح له أن في كلامه شبهات قد تشير الي انه مرتد عن الإسلام، فإذا ظهر من المناقشة أن الدكتور نصر كتب ما كتب عن إيمان لا عن الحاد وبنية خدمة الإسلام لانفيه فقد انتهت المشكلة، أما إذا لمس القاضي إصرارا علي الكفر بعد المناقشة فإن عليه أن يكرر النقاش مرة ثانية وأخرى ثالثة وبعدها يصدر حكمه"[٦٥]

أما المؤشر في وجهه السلبي فقد تجلي في الرؤية الاستقطابية الحادة وكذلك التعميم وإصدار الأحكام القطعية والمبالغة الشديدة. ومن أبرز الاستشهادات "- - - - إن المعلوم لدي المسلم المتعمق والمسلم البسيط وغير المسلم علي السواء، والذين تابعوا قضية ترقية نصر قبل عامين أن الصراع كان ولا يزال دائرا بين دعاة التكفير من جهة ودعاة التفكير من جهة أخرى، دعاة التفكير يحضون علي إعمال العقل وإخضاع التراث للبحث العلمي الموضوعي الذي يكشف حقيقته ويجعل من هذه الحقيقة سلاحا للتفكير الحر لا فحسب في أوساط الجامعيين والباحثين وإنما في أيدي الجمهور البسيط .... وبين دعاة التكفير- الذي هو الحل الأسهل لدي المفلسين فكريا وأخلاقيا وإنسانيا، إذ لم يجدوا ما يردون به من علي أفكار نصر وكتبه وأبحاثه غير الاتهام السهل بالإلحاد واللجوء إلى المحكمة مستهدفين إهدار دمه والتشويش علي قضيته الأساسية التي تكسب أنصارا كثيرين كل يوم وهي قضية إعمال العقل الإنساني في كل الشئون"[٦٦]

ظهر مؤشر تجنب تكفير الآخر وبمعني أدق استنكار تكفير الآخر بالإيجاب في كل مواضعه. دارت أهم الأفكار الدالة علي هذا المؤشر حول عدم وجود حد للردة في الإسلام، وأن الإسلام كفل حرية العقيدة[٦٧]، والبرهنة علي هذا بآيات عديدة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية. ومن أبرز الاستشهادات "------ إن القران الكريم ذكر الردة ذكرا صريحا في أكثر من موضع ولم يرتب عليها عقوبة دنيوية ولو أراد لذكر ----- إن القران الكريم أوضح وبما لا يدع شكا وفي مئات الآيات وبالنسبة لكل أبعاد قضية الإيمان، أن المعول والأساس هو القلب والإرادة، وصرح بأنه ليس للأنبياء من دخل في هذا بضغط أو قسر وأنه لا إكراه في الدين ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، ومعني هذا أنه قرر سلبا وإيجابا حرية الاعتقاد-"[٦٨]

ورد مؤشر حرية التعبير والتفكير في كل مواضعه بالإيجاب. وقد أكدت الأفكار الدالة عليه علي خطورة تقييد حرية التعبير والتفكير علي البحث العلمي وعلي الوطن[٦٩]. ومن أهم الاقتباسات " ليس المخرج الوحيد من كل هذه المعميات والألغاز والأضاحيك أن تعرف جميع مؤسسات البلد لا الحكومة وحدها بأن الفكر نشاط إنساني مشروع، وأن الفكر إذا وضعت عليه شروط أو قيود أخمدت أنفاسه. وأن وطنا مات فكره لن يبقي فيه حياة إلا الأهرامات....."[٧٠]

برز مؤشر استعداء السلطة بوجهه السلبي، إذ قام أحد الكتاب المشاركين في الحوار بتوجيه رسالة إلي رئيس الجمهورية يستعديه فيها علي الحزب الوطني وعلي جريدة اللواء الإسلامي الذي يصف العدد الذي صدر منها عن نصر أبو زيد بانه عدد "طافح بدعاوى التأسلم المتطوف، كل سطر فيه يقطر سما معاديا لحرية الرأي والفكر --------- لست أطلب أكثر من أن تقرأ هذا العدد الجريمة، فان رأيت أنه يعبر عن رأي الحزب الوطني الديمقراطي كان بها وكان لنا نحن شأن آخر، وإلا فأننا ننتظر منك بصفتك رئيسا للحزب الذي اصدر هذه الجريدة أن تتفضل بإيضاح أو موقف ---- وانتظر رد فعل رسمي من الحزب يوضح لنا مدي رضائه ومدي قدرته علي السكوت علي جريمة كهذه"[٧١]

ونخلص فيما سبق أن نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي قد بلغت ٨٨,٩% مقابل ١١,١% للتعصب السياسي وذلك في الذروة الأولى للقضية، أما في الذروة الثانية فقد انخفضت قليلا إذ بلغت ٨٣,٣% مقابل ١٦,٧% للتعصب السياسي (راجع الجداول من ٢٥- ٢٩).

٤) جريدة الوفد

لم يرد سوي مقال واحد في الذروة الأولى للقضية. كما لم تبد الصحيفة أي اهتمام بحكم التفريق والردة في الذروة الثانية للقضية، فقد قامت الباحثة بمسح الجريدة اعتبارا من يونيو ١٩٩٥ حتي آخر ١٩٩٦ ولم تجد أي مقال أو مادة رأي عن القضية.

برز في هذا المقال الواحد مؤشر حرية التعبير وتجنب اتخاذ مواقف حدية، وكان كلاهما بالسلب .

بالنسبة لمؤشر حرية التعبير، فقد ناقش الكاتب قضية حدود حرية البحث العلمي، ورأى بأن من حق الجامعة أن تفحص الغذاء العقلي لطلابها، وأن تصادر أى غذاء فاسد يمس الأديان والمعتقدات إذ يقول **"ليس من حقها (أى الجامعة) أن تشجع الأفكار التي تطعن في الدين تحت شعار حرية البحث والتنقيب". وفي موضع آخر" أن حرية البحث العلمي مبدأ أساسي في التعليم الجامعي بشرط أن يتوافق مع الأسس والتقاليد والآداب العامة للمجتمع، ولا نتصور عاقلا يدعو الي الحجر علي حرية البحث العلمي، ولكن الذى يثير الشكوك حول هذه القضية هو لماذا يكون الدين وحده هو المجال الذى يحلو للبعض أن يعبث فيه تحت ستار حرية البحث ...."**[٧٢]

أما الموقف الحدى فقد وضح في اتخاذ الكاتب جانب لجنة الترقيات ومجلس الجامعة، بل وتحمس له ودافع عنه باعتباره الصواب الذى لا يزايله شك . وذلك في مقابل اعتبار المختلفين مع هذا الموقف متحيزون ويهدفون للكيد للجامعة. فقد غلب علي طرحه الرؤية الاستقطابية والتي تقسم أطراف القضية إلى معسكرين إذ يقول الكاتب **"لقد كان أحرى بأنصار الأستاذ أن يحتفظوا بالقضية داخل إطارها الجامعي والعلمي البعيد عن العواطف والأهواء إذا كانوا فعلا حريصين علي مهابة البحث العلمي واحترام حرية التعبير .... فالجامعة هي الحصن الحصين للأفكار والعلوم والآداب ...... وستظل الجامعة ملاذا لحرية البحث والتفكير، ولكن أنصار الدكتور نصر تغافلوا عن الحقيقة وبلغ بهم التهوين من شأن الجامعة إلي حد الاستخفاف برأي لجنة الترقيات التي تضم نخبة من أرباب العقول وأهل الخبرة في شئون الثقافة الإسلامية، من أمثال الدكاترة شوقي ضيف وأحمد هيكل .... وكلهم عمداء سابقون وعلماء مشهود لهم بالريادة------ ------ وهل من اللائق اتهام أصحاب هذه الأسماء الجليلة بالانحياز الي تقرير وضعه واحد منهم، فانساق وراءه الجميع أذعنوا بلا تفكير أو رؤية وكأنهم (إمعات) معدومو الشخصية".**[٧٣]

لم يشير تحليل خطاب الوفد إلى وجود أي مؤشرات دالة على التسامح السياسي بصدد هذه القضية (راجع الجداول ٣٠- ٣٢).

٥) جريدة العربي

بلغ مجمل المقالات التي تناولت قضية نصر أبو زيد في جريدة العربي في كـــل الذروتيـــن ثماني مقالات، بواقع مقال واحد في الذروة الأولى، وسبع مقالات في الذروة الثانية .

وقد كانت السمة الأساسية الغالبة علي خطاب الصحيفة تحميل الدولة المسئولية عما حـــدث، فهي مسئوله بترسانة قوانينها وممارساتها السياسية عن حكم التكفير الذى صدر ضد نصـــر أبـــو زيد .[٧٤]

الذروة الأولى للقضية:

برز مؤشر حرية التعبير بوجهه الإيجابي في المقال الوحيد في تلك الفترة، حيـــث تســاءل كاتبه عن سر تكرار الاعتداء علي حرية الرأى والفكر في مصر، وأرجعه إلى أن الدولة رخـــوة ضعيفة ؛ **"ما سر تكرار الاعتداء علي حرية الرأي والفكر في مصر في الشهور الأخيرة، فـــي المحكمة يقف الشيخ الغزالي وهو الرجل المشهور بالاعتدال ليقول ما معنـــاه لا عقوبـــة فـــي الإسلام علي أي شخص يقوم بقتل آخر إذا كان يعتقد أنه مرتد عن الإسلام، لهذا يكون قد قـــام بواجب كان علي الدولة أن تقوم به علي أية حال، وبعده بأيام قليلة يقف أستاذ فـــي جامعـــة الأزهر وهو الشيخ مزروعة ليعبر عن نفس المعني بعبارات أكثر جـــرأة .... وقبـــل ذلـــك بأسابيع قليلة ترفض جامعة عريقة في مصر ترقية أستاذ مساعد إلى درجة أستاذ استنادا علـــي تقرير علمي بتكفير الأستاذ ...."**[٧٥]

الذروة الثانية للقضية:

كان ترتيب المؤشرات فيها كالآتي:

- تجنب اتخاذ مواقف حدية (٣ تكرارات) أي ظهر بكثافة نسبتها ٤٢,٩%.
- تجنب تكفير الآخر أو استنكار ذلك (٣ تكرارات) أي ظهر بكثافة نسبتها ٤٢,٩%.
- حرية التعبير (تكراران) آي ظهر بكثافة نسبتها ٢٨,٦%.
- عدم استعداء السلطة والمجتمع (تكراران) أي ظهر بكثافة نسبتها ٢٨,٦%.
- العزوف عن التشهير (تكرار واحد) أي ظهر بكثافة نسبتها ١٤,٣%.

تجلي مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في كل مواضعه بالإيجاب. وقد دارت الأفكار المعبرة عنه حول ضرورة الاجتهاد، وأن الحقيقة نسبية وأنه لا أحد يحتكر الحقيقة[٧٦]، وأن أفضل طـــرق الحوار هي مقارعة الحجة بالحجة. ومن أبرز الاستشهادات الدالة علي هذه الأفكار **"دعونا أيضـا نقولها دون التباس أن من حق أبو زيد أن يعيش وأن يموت مسلما وأن يتمسك بما يعتقده من**

اجتهادات، ومن حقنا أيضا أن نناقشه بالحجة وحدها وبصحيح الإسلام، لا بفتاوى فقهاء الريان وجهالات التعصب ....."[٧٧]

دارت الأفكار المعبرة عن مؤشر تجنب التكفير واستنكاره حول خطورة حكم التكفير ومسئولية الدولة عن هذا الحكم الذي صدر بمقتضى قوانينها[٧٨]. ومن أبرز الاستشهادات الدالة علي المؤشر والذي تجلي في كل مواضعه بالإيجاب "**أخطر ما في قضية أبو زيد أنها قد تمثل دعوة سافرة للاغتيال باعتبار أن هناك حكما قضائيا بالتفريق بينه وبين زوجته يتهمه صراحة بالارتداد عن الإسلام.** وفي موضع آخر من نفس المقال " **... قد تنطلق رصاصات التكفير بحماية القانون هذه المرة، ونجد أنفسنا جميعا متورطين ولو بالصمت في جريمة إهدار دم مسلم ومواطن وأستاذ جامعة دون أن يكون في مقدورنا أو من حقنا أن نشق صدره ونطلع علي ما في قلبه**"[٧٩].

تجلي مؤشر حرية التعبير في كل مواضعه بالإيجاب. كانت الفكرة الأساسية المعبرة عن المؤشر هي ضرورة التمسك بحريات التعبير والاعتقاد والحريات الأكاديمية والنضال في سبيل إقرارها وحمايتها وحث المثقفين علي أن يقوموا بدورهم في هذا الصدد. ومن الاستشهادات الفارقة "**في هذا السياق يصبح علي المثقفين أن يتفقوا علي مجموعة من الأولويات، أهمها حق الإنسان في حياة إنسانية علي كافة المستويات ماديا وروحيا، ومن هذا الحق الإنساني أن يفكر كما يشاء ويعتقد كما يشاء باختياره الحر ودون إجبار، وألا يكون لأحد، أيا كان الحق في منعه من هذا الحق المطلق أو استخدام أي سلاح ضده سواء كان سلاحا ماديا أو معنويا، وأن يطلق الاجتهادات والإبداعات دون خشية أو خوف، لأنه لن يبقي في النهاية إلا ما هو اجتهاد أصيل وإبداع صادق، وسيزول كل ما دون ذلك كما علمنا تاريخ شعبنا وضميره وحكمته**"[٨٠]

ظهر مؤشر عدم استعداء السلطة والمجتمع في مقالين، وكان بالإيجاب. وقد كانت الفكرة الأساسية الدالة علي المؤشر تصب في استنكار استعداء السلطة علي خصوم أبو زيد، وبالتحديد استنكار دعوة رئيس الجمهورية للتدخل في الموضوع، إذ يقول صاحب هذا الرأي "**إن البحث عن حل لهذه المشكلة عند رئيس الجمهورية هو نوع من الاستسهال النضالي والتفكير البيروقراطي الذي يتصور حسم صراعات سياسية وفكرية معقدة وعميقة الجذور بقرارت إدارية فوقية ....**"[٨١].

أما المؤشر الوحيد الذي برز بوجهه السلبي، فقد تمثل في التشهير بعبد الصبور شاهين وجماعته والاستهزاء، بهم إذ يقول صاحبه " **استطاع عبد الصبور شاهين حل مشكلة مسلمي البوسنة نهائيا، وتمكن من إنهاء مأساة ضحايا شركات توظيف الأموال، ونجح في القضاء علي معاناة المسلمين في شتي بقاع الأرض، ولم يعد يؤرقه شئ سوي نصر حامد أبو زيد باعتباره الخطر الوحيد علي الإسلام والمسلمين. ولذا نفض مفتي الريان وإمام الحزب الوطني والمتحدث الدائم في القناة الثالثة يده من كل شئ وتفرغ لمعركة وحيدة وهي قتل نصر حامد أبو زيد وزوجته برصاص الفاشية والجاهلية، ولابد أن يرقص الآن طربا بعد أن شرب حتى الارتواء من دماء العلم والعقلانية**"[٨٢]

خلاصة ما سبق أن نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي بلغت ١٠٠% في الذروة الأولى، وانخفضت إلى ٩٠,٨% في الذروة الثانية، إذ حصلت المؤشرات الدالة على التعصب السياسي على ٩,٢% (راجع الجداول من ٣٣- ٣٧).

٦) المنظمة المصرية لحقوق الإنسان

أصدرت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بيانين، الأول أثناء الـذروة الأولى للقضية، والثاني عقب حكم الاستئناف .

في البيان الأول، برز مؤشر تجنب التكفير بالإيجاب، حيث استنكرت المنظمة تكفير أى مفكر وحذرت من خطورة ذلك "**وإذا كان تقويم الأبحاث العلمية المقدمة للترقي من صميم اختصاص اللجان العلمية الدائمة، إلا أن ما يثير القلق في حالة الدكتور نصر أبو زيد هو أن تقرير اللجنة لم يستند علي تقويم الأبحاث من الناحية العلمية بل حاكم مافيها من أفكار وآراء، بل أن كاتب التقرير لجأ الي تكفير صاحب الأبحاث في عدة عبارات تضمنها التقرير ...... كما يقول عن الباحث أنه وضع نفسه مرصادا لكل مقولات الخطاب الديني حتي ولو كلفه ذلك إنكار البديهيات أو إنكار ما علم من دين بالضرورة، والاتهام الأخير يساوى لدي كثير من فقهاء المسلمين الارتداد عن الدين مما يستوجب القتل لدى المتشددين منهم** ".[٨٣]

كما برز مؤشر حرية التعبير بوجهه الإيجابي أيضا "**تلقت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بقلق بالغ قرار مجلس جامعة القاهرة ١٩٩٣/٣/١٨ برفض ترقية د. نصر حامد أبو زيد .... وذلك بسبب آرائه وأفكاره .... وهو الأمر الذي ترى فيه المنظمة المصرية لحقوق الإنسان سابقة خطيرة في تاريخ الجامعات المصرية واعتداء علي حرية الرأي والتعبير والاعتقاد وعلي حرية البحث العلمي في مصر، وبالتالي مخالفة صارخة للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان وللدستور المصري ولقانون الجامعات ولائحته التنفيذية ....**". وفي موضع آخر من نفس البيان "**إن المفارقة الغريبة هنا هي أن تنتهك الجامعة حرية الرأى والبحث العلمي، وهي مؤسسة يفترض فيها الدفاع عن هذه الحريات والحقوق، بل ولا يقوم لها قائمة بدون دعم تلك الحريات وتنميتها** ".[٨٤]

وقد أصدرت المنظمة بيانا ثانيا عقب صدور حكم التفريق تحت عنوان " حرية الفكر والوجدان والعقيدة في خطر " وقد تجلي في البيان كل من مؤشري حرية الاعتقاد والتعبير وتجنب التكفير، وكان بالإيجاب . وقد ارتكزت الفكرة الأساسية في البيان علي ما يترتب من آثار – من جراء الحكم – علي حرية الاعتقاد والتعبير بصفة عامة، وعلي نصر أبو زيد بصفة خاصة. بالنسبة للشق الأول ترى المنظمة إن مثل هذا الحكم يمثل محاولة خطيرة لوضع القضاء المصري في مواجهه غير مبررة مع حرية الفكر والاعتقاد[٨٥] " كما تعتقد المنظمة إن النتائج التي انتهت إليها هذه الدعوى تعد مؤشرا خطيرا علي التهديدات الجسيمة الحالية والمستقبلية التي يمكن أن يقع تحت طائلتها أعداد كبيرة من المفكرين والكتاب بسبب آرائهم التي يعتنقونها أو اجتهاداتهم الفكرية، وذلك بالمخالفة لأحكام المادة ٤٦ من الدستور التي تكفل حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبالمخالفة لأحكام المادة الثامنة عشرة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الذى صدقت عليه مصر، والذى يقضى بحق كل إنسان في حرية الفكر والوجدان والدين وأنه لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره " وفي ختام بيانها، تطالب المنظمة "**بإعادة النظر في كافة التشريعات المقيدة لحرية الفكر والرأي والعقيدة بما يتفق مع أحكام المادة ٤٦ من**

الدستور والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية حماية للأعمال الفكرية والأدبية والعلمية والفنية، وبما يعزز القدرة علي الإبداع والاجتهاد ".[٨٦]

تجلي مؤشر استنكار التكفير في الآثار المترتبة علي الحكم القضائي علي نصر أبو زيد. ومن ناحية أخرى فقد وضح استنكارها لحكم التكفير في "**أن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان التي تري من حيث المبدأ إنه لا يجوز طرح إيمان واعتقاد الإنسان علي بساط المناقشة، وتذكر بأن أحكام النقض قد استقرت علي أن الاعتقاد الديني مسألة نفسية فلا يمكن لأي جهة قضائية البحث فيها إلا عن طريق المظاهر الخارجية الرسمية وحدها ....**". كما طالبت المنظمة "بضرورة أن يقوم المشرع بالنص صراحة علي حظر إقامة دعاوى الحسبة، وعلي وجه الخصوص في قضايا الرأي لما تنطوي عليه هذه الدعاوى من تفتيش في ضمائر الكتاب والمفكرين والباحثين والأدباء، ولقطع الطريق علي استخدام هذه الدعاوى كسلاح من قبل بعض الجماعات المتعصبة دينيا لتكفير المخالفين لهم في الرأي والاجتهاد ووضعهم هدفا لبنادق الاغتيال"[٨٧].

٧) المركز المصري لنادي القلم

تجلي موقف هذا المركز في البيان الصادر عنه والذي برز فيه مؤشر حرية التعبير والاعتقاد، حيث طالب البيان "**بالالتزام بتنفيذ المواثيق والمعاهدات والاتفاقيات الدولية التي وقعت عليها مصر والخاصة بحقوق الإنسان، ورفض جميع صور التعصب والتعسف ضد حرية الاعتقاد والتفكير والتعبير، وبالعمل علي تنفيذ مواد الدستور التي تنص علي حرية الفكر، وبالحفاظ علي حرية التفكير والتعبير بوصفهما كلا لا يتجزأ في مجال الإبداع الفكري والأدبي والبحث العلمي وفي مجال الصحافة، وبتوفير ضمانات حرية الفكر واحترام العقل وحق الاجتهاد ...**"[٨٨].

٨) اللجنة القومية للدفاع عن سجناء الرأي[٨٩]

أصدرت اللجنة بيانا برز فيه كل من مؤشري تجنب اتخاذ مواقف حدية وحرية التفكير والتعبير والاعتقاد. وضح المؤشر الأول في النظر لاجتهادات أبو زيد نظرة نسبية وأيضا في استنكار الزج بالقضاء في مسائل فكرية "**ويأتي قلق اللجنة وفزعها، بصرف النظر عن الاتفاق والاختلاف مع آراء واجتهادات د.نصر حامد أبو زيد أو غيره من المفكرين من الزج بالقضاء في صراعات فكرية تدخل في باب الاجتهاد ....**". أما المؤشر الثاني فقد تجلي في التأكيد علي مخالفة الحكم لأحكام المادة ٤٦ من الدستور المصري التي تكفل حرية العقيدة. وقد طالبت اللجنة "**السلطات التنفيذية والتشريعية بإعادة النظر علي وجه السرعة في القوانين القائمة التي تنتهك حرية الرأي والاعتقاد والبحث العلمي والنشر، وتدعو كل القوي الديمقراطية لتكثيف جهودها من أجل تحقيق هذا الإصلاح**"[٩٠].

٩) اتحاد كتاب مصر

برز في بيان الاتحاد مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية من خلال استنكار الزج بالقضاء المصري في خصومات فكرية وفقهية، ورد في البيان **"اتحاد كتاب مصر، وقد تابع ما يجري على الساحة في الآونة الأخيرة من محاولات مغرضة للزج بالقضاء المصري العادل في خصومات فكرية وفقهية ينبغي أن تنأى جميعا بساحته المقدسة عنها"**. ومن ناحية ثانية، فقد أكد البيان على أن حرية الاجتهاد والإبداع لينبغي أن تكون مبررا للتشكيك في عقيدة أي مفكر أو كاتب (مؤشر استنكار التكفير)(٩١).

١٠) المجلس الأعلى للثقافة

أصدر المجلس بيانا استنكر فيه الزج بالقضاء في مسائل فكرية (موقف غير حدي)، إذ جاء في بيانه **"يعبر المجلس الأعلى للثقافة عن عميق قلقه لما بدا مؤخرا من الالتجاء للقضاء كوسيلة للتدخل في حرية التعبير في ميادين الفكر والإبداع والبحث العلمي والجامعي ..."**(٩٢)

١١) اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد

أهم ما يميز هذه اللجنة أنها أنشئت خصيصا بمناسبة قضية نصر حامد أبو زيد بهدف الدفاع عن حرية الفكر والرأي والبحث العلمي. وقد عقدت اجتماعها التأسيسي في ١٩٩٥/٦/٢٠. كما تجدر الإشارة إلى أن فكرة تشكيلها قد انبثقت عن الاجتماع الذي دعا إليه مركز المساعدة القانونية لبحث قضية نصر أبوزيد. أصدرت اللجنة بيانا عبرت فيه عن موقفها، إذ برز فيه كل من مؤشري حرية التعبير والتفكير وتجنب اتخاذ مواقف حدية. وقد وضح المؤشر الأول في التأكيد على أن قضية أبو زيد تضرب بقوة حرية التفكير، والتي تعد أحد شروط بناء الدولة الحديثة، والتي لا تتعارض مع الإيمان بالأديان والعقائد السماوية.

أما المؤشر الثاني فقد تجلى في التأكيد على الحق في الاختلاف ونسبية الحقيقة وتعدد جوانبها حيث ورد فيه **"واللجنة تحترم الخلاف الموضوعي والعلمي مع اجتهاد الدكتور نصر أبو زيد، لكنها ترفض بكل قوة استخدام سلاح الاتهام بالكفر والخروج على الدين، وكأن المختلفين مع أبو زيد هم الذين يمتلكون الحقيقة المطلقة ....وتؤكد اللجنة أن مستقبل هذا الوطن في الحرية، الحرية التي لا تعني التخلي عن الأديان جميعا، ولا تتعدي على الشرائع السماوية ولاتفتح أبواب الكفر والإلحاد، لكنها الحرية التي ترسم أفقا مفتوحا يمارس فيها المواطن حق الاختيار، بداية من اختيار شريك حياته وحتى اختيار رئيس الجمهورية ... اختيارا يعبر عن مصلحته ويحقق عدلا ويقيم وطنا"**(٩٣).

١٢) المثقفون المصريون

أصدر ما يقرب من مائتي مثقف بيانا عبروا فيه عن موقفهم من قضية أبو زيد. وكما سبقت الإشارة أن هذا الشكل من التجمع هو أحد تشكيلات المجتمع المدني المؤقتة التي تتبلور حول هدف محدد ثم تنفض بعده. ظهر في البيان كل من مؤشري الدفاع عن حرية الفكر والتعبير والاعتقاد واستنكار التكفير. ورد في نص البيان "**إنه لا يجوز بأي حال، لآي شخص أو جماعة أو جهاز أو مؤسسة أو حتى أمة بكاملها سلب أي إنسان حقه في الاعتقاد والتفكير وحرية التعبير، كما لا يجوز لأي أحد كان انتهاك ضمائر الناس بالتفتيش فيها استهدافا لتجريمهم إن رميهم بالكفر إرهابا للمجتمع بأسره. إن قضية حرية الاعتقاد والتفكير وحرية التعبير ليست قضية للمثقفين وحدهم وإنما هي قضية الأمة بأسرها لأنها ضمان حيويتها وقدرتها علي الإبداع والتقدم**"(٩٤)

يتضح من العرض السابق بعض الدلالات الآتية:

- اختلفت مواقع الأحزاب السياسية المشاركة في مناقشة قضية أبوزيد علي متصل التسامح/ التعصب السياسي. فبينما احتل كل من الحزب الناصري وحزب الوفد قطبي المتصل، إذ تبني الحزب الناصري موقفا متسامحا بنسبة ١٠٠%، في مقابل تبني حزب الوفد موقفا متعصبا بنسبة ١٠٠% وذلك في الذروة الأولى للقضية. وبين هذين الموقفين، جاء حزب التجمع إذ بلغت نسبة تسامحه ٨٨,٩% و٨٣,٣% في كلتا الذروتين علي التوالي، تلاه جريدة الأهرام حيث ظهرت المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي في كلتا الذروتين بنسبة ٥٨,٢% و ١٠٠% علي التوالي، ثم حزب العمل إذ بلغت نسبة تسامحه ٥٧,١% و ٦٠,١% في كل الذروتين علي التوالي.
- كانت مواقف منظمات المجتمع المدني غير الأحزاب السياسية تميل ميلا مطلقا نحو التسامح السياسي.
- علي الرغم من الاختلاف في ترتيب المؤشرات من حزب إلى آخر، إلا أنه بصفة عامة كانت الصدارة لكل من مؤشري تجنب اتخاذ مواقف حدية وتجنب التكفير واستنكاره في معظم الصحف وفي كلتا الفترتين محور التحليل. جاءت بعد ذلك مؤشرات العزوف عن التشهير وحرية التعبير وعدم استعداء السلطة مع اختلاف طفيف في ترتيبهم من مصدر إلي آخر.
- رغم اختلاف التوجهات الإيديولوجية لعينة الخطاب محل التحليل وتباين مواقفها من قضية أبو زيد، تشابهت مضامين مؤشر تجنب تبني مواقف حدية في وجهيه الإيجابي والسلبي. أجمعت المواقف غير الحدية لدي كل الصحف محل التحليل علي ضرورة الاجتهاد وأن الإسلام يشجع علي ذلك، كما استنكرت الزج بالقضاء في قضايا فكرية موضعها أروقة البحث العلمي وأسلوب التعامل معها الحوار ومقارعة الحجة بالحجة. انحصر الاختلاف في تفرد جريدتي الأهالي والعربي بالتأكيد علي نسبية الحقيقة وأن لا أحد يحتكر الحقيقة. وعلي نفس المنوال تشابهت المواقف الحدية السلبية في إصدار التعميمات وتقسيم أطراف القضية إلى معسكرين متناقضين أشد التناقض مثل معسكر المدافعين عن الإسلام في مواجهة معسكر

المدافعين عن حرية البحث العلمي، وبصورة أكثر تطرفا معسكر دعاة التفكير مقابل معسكر دعاة التكفير.

- بالنسبة لمؤشر تجنب التكفير واستنكاره، فإن صدارته في هذا الخطاب ترتبط بالأساس بنوعية القضية محل التحليل. في مقابل إجماع كل الصحف علي خطورة استخدام سلاح التكفير علي الوطن والعلم، فإن التعامل مع القضية اختلف، فبينما لجأت الأهالي إلى التأكيد علي أن الإسلام يكفل حرية العقيدة وأنه لا حد للردة في الإسلام وأن الله هو العالم بما في القلوب، فإن جريدة الشعب أقرت بجواز التكفير ولكن بشروط ومعايير فقهية محددة وضمانات صارمة.

- اتسم مؤشر التشهير بأنه مؤشر شائع الانتشار بين كافة أطراف القضية، حتى هؤلاء الذين أظهروا مواقف أميل للتسامح السياسي بدفاعهم عن حرية التعبير وتبنيهم مواقف غير حدية لم يتورعوا عن التشهير بمن اختلفوا معهم.

- كان هناك إجماع علي ضرورة الحفاظ علي الحرية الأكاديمية وحمايتها والتحذير من المخاطر المترتبة علي مصادرة حريات الرأي والتعبير. ومع ذلك كانت قضية حدود التعبير مثارة بصورة واضحة لدي أحزاب الوفد والعمل وبعض المقالات التي ظهرت في الأهرام، فهناك حدود لحرية التعبير، وهي أنها تمارس في دولة مسلمة، وأن هناك فرقا بين حرية التعبير وحرية الاعتقاد وأن حرية البحث العلمي لا تعني المساس بالمقدسات. والمثير للدهشة أن جريدة الأهالي في دفاعها عن قضية حرية التعبير لجأت إلى براهين وأدلة من القرآن والسنة ولم تدافع عنها من منطلق إنها أحد حقوق الإنسان.

- انفرد الحزب الناصري بتحميل الدولة مسئولية الاعتداء علي حرية الرأي والفكر في مصر.

- كان لمؤشر حرية التعبير والاعتقاد والتفكير الصدارة في البيانات التي صدرت عن عديد من منظمات المجتمع المدني المعنية بحقوق الإنسان وبالثقافة.

ثانيا: قضيـــــة المــــرأة

المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بكين

تميزت المناقشات التي دارت حول مؤتمر بكين بأنها من أكثر المناقشات التي كشــفت عــن الاتجاهات السائدة تجاه المرأة من ناحية، كما ألقت الضوء علي طبيعة العلاقة بالآخر الحضـــاري (الغرب)، وانعكاس ذلك علي الآخر الوطني.

انصب مسح الصحف محل الدراسة علي فترة انعقاد المؤتمر باعتبارها تمثــل ذروة تنـــاول القضية. وفي حالة عدم توافر مادة في هذه الفترة، رجعت الباحثة للوراء مدة لا تقل عن شــــهر ولاتزيد عن شهرين وكذلك سارت للأمام. ولهذا السبب امتدت العينة الزمنية الكلية للدراسة مــن الفترة ٧ يوليو حتي ٢٤ سبتمبر ١٩٩٥. وقد بلغ عدد المقالات والبيانات موضـــع التحليـــل ٢٦ مقالا وبيانا موزعة علي صحف الأهرام والشعب والأهالي والعربي والوفد. كما تم تحليل موقف كل من الأزهر الشريف والكنيسة القبطية الأرثوذكسية باعتبارهما مـــن الأطـــراف ذات الصلـــة والاهتمام المباشر بالموضوع. (راجع الجدول رقم ٣٨).

١) جريدة الأهرام

امتدت العينة الزمنية للدراسة من ١٩٩٥/٩/٥ حتـــي ١٩٩٥/٩/٢٤، وشـــملت ٩ مقـــالات، عبرت عن تيارات سياسية وفكرية مختلفة، كما أنها مثلت انتماءات تنظيمية متنوعـــــة (أحـــزاب سياسية – جمعيات نسوية – نقابات مهنية ..).

كان لمؤشر المواقف الحدية الغلبة المطلقة في وجهيه الإيجابي والســلبي، إذ حصــل علــي ثمانية تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٨٨,٩%. بلغت نسبة المواقف غير الحدية أو الإيجابيـــة ٨٧,٥% مقابل ١٢,٥% للمواقف الحدية أو السلبية. ومحك الموقف الإيجابي غير الحـــدي هنـــا ليس تأييد المؤتمر أو معارضته، ولكن الرؤية الموضوعية التي تقيم المؤتمر من كافة جوانبه مـــا له وما عليه، بدون إصدار أحكام مطلقة أو تعميمــــات جــائرة أو الانجـــرار وراء التصنيفـــات الاستقطابية الحادة، "نحن والآخر". وكذلك بدون التخندق الشـــديد فـــي كـــهف الخصوصيـــة أو الانفتاح غير المنضبط علي العالمية.

دارت الأفكار المعبرة عن هذا المؤشر في وجهه الإيجابي حول تقييم المؤتمر ما لــــه ومـــا عليه[٩٥]. وانتقاد المواقف المتطرفة سواء كانت مع المرأة أو ضدها[٩٦]. وتبني رؤية موضوعيـــة متوازنة من الآخر الحضاري (الغرب)[٩٧]. فعلي سبيل المثال، رغم معارضة هويدي للمؤتمــــر، إلا أنه سعي لتبني موقف غير حدي يقيم وثيقة بكين ما لها وما عليها. وفي نفس الوقـــت يحـــدد موقفه من المشاركة في المؤتمر. يرفض هويدي مقاطعة المؤتمر علي الرغم من استفزاز وثيقته للضمير العام الإسلامي إذ يقول **"لم يعد مقبولا في لغة هذا الزمن أن تخاصم محفـــلا تحضـــره**

الدنيا كلها وخصوصا إذا كان يناقش قضية بمثل أهمية موضوع المرأة، ومنها إن غيابنا سيوفر فرصة عظيمة ومجانية للذين يريدون إعادة تركيب العالم علي هواهم، إذ بالغياب لن يجد هؤلاء من يكبح جماحهم أو يرد دعاواهم، ومنها أننا إذا ذهبنا وقلنا ما عندنا وتحفظنا علـــي مـــا لا يعجبنا فليست هناك قوة في الأرض تستطيع أن تلزمنا بقبول ما نرفضه "[٩٨] وفي موضع آخـر أكد إنه علي الرغم من التعارض البين بين الرؤية الغربية والرؤية الإسلامية فإنه يمكن الاتفـــاق علي قواسم مشتركة في حالتين فقط "الأولى أن يضع الغربيون ما لابد من تفاصيل ثم ينص فـــي الوثيقة علي أن تنفيذ الاستراتيجيات والسياسات هي مسئولية كل بلد، الأمر الذي تراعي فيـــه خصوصية البلد وقيمه الدينية والأخلاقية .... والحالة الثانية التي يمكن الاتفاق عليها مـــع ممثلي الدول الغربية هو أن تصاغ الوثيقة علي نحو مختلف يؤكد علي المبادئ الأساسية وليس علي الإجراءات .... علي أن يترك تنفيذ التوصية لكل بلد حسب ظروفه".[٩٩]

أما فيما يتعلق بأبرز المواقف المتصلة بالتفاعل مع الآخر الحضاري (الغرب) فإن أبـــرز الاستشهادات المعبرة عن موقف متوازن في تقييم العلاقة بالآخر الحضاري من كتب "بالرغم مـن أن الإسلام مستهدف من أعدائه، فإنه من التجني القول بأن كل المؤتمرات ســـواء للســـكان أو المرأة أو غيرها مخططة أصلا لمحاربة الإسلام. فرغم أن تحرير المرأة في الغرب بدأ منـــذ عصر التنوير ... وإعلانات حقوق المرأة في فرنسا وإنجلترا ... فلم تحصل الزوجة الإنجليزية مثلا علي حق الذمة المالية المستقلة إلا عام ١٩٤٤. ومازالت المـــرأة فـــي بعـــض الـــدول الصناعية المتقدمة مثل ألمانيا تحصل علي أجر أدني من الرجل مقابل نفس العمل، هي همـــوم مقنعة إذن وليس مجرد تربص دائم بنا وبالإسلام، أما الحركات النسوية المتطرفة التي يظـــن البعض أنها بسبيلها لحكم العالم، فإن إدراك هامشيتها بالنسبة للتوازنات السياسية في الغـــرب يكشف مدي التهويل والغلو في هذه الحملة"[١٠٠].

وعلي النقيض من الموقف السابق دار الموقف الحدي الوحيد حول العلاقـــة بـــالغرب ومـــا تضمره من شر للمجتمعات الإسلامية، وكذلك التصنيف الحاد بين الشـــرق والغـــرب والتبســـيط المخل في عرض الأمور. يري صاحب هذا الموقف أن".......مؤتمر السكان الذي انعقـــد فـــي القاهرة ومثيله الذي انعقد في كوبنهاجن ومؤتمر المرأة الذي ينعقد فـــي بكيـــن والمؤتمـــرات المثيلة التي ستعقد فيما بعد، المقصود منها تشكيل إنسان جديد له مواصفات خاصة تتفق مـــع عقلية القرن الحادي والعشرين، هذا هو خطأ هذه المؤتمرات وهو خطأ جسيم لأنها لا تلتفـــت إلى الماضي وان حانت منها التفاته إليه فإنها تنظر إلى الماضي بتعال وتفـــاخر بـــأن القـــرن العشرين هو سيد القرون وأن سادته وهم أوربا وأمريكا أصحاب الحق في بناء إنســـان جديـــد تصنعانه بأسلوبهما الخاص، والذي لا ينبغي أن يغيب عنا أنهما تضمران أن يظل هذا الإنســـان في خدمة الرجل الأبيض إلي ما لانهاية، هذا هو ما تضمره أمثال هذه المؤتمرات وهذا ما يدعو للتخوف منها ومن مراميها". ثم يطالب الكاتب " فليبدأ المؤتمر من فكر الشرق بأصالته لا من فكر الغرب بضلالاته"[١٠١]

حظي مؤشر مراجعة الذات ونقدها بتكرار واحد، أي ظهر بكثافـــة نســـبتها ١١% وكـــان بالإيجاب. وقد تجلي فيما طرحه هويدي من رؤية تعد من قبيل النقد الذاتي، حيث حدد جـــاهليتين تمثلان خطرا علي المرأة؛ الأولى تحقر من شأنها والثانية تسعي إلي تدميرهـــا. يحـــدد هويـــدي الجاهلية الأولى فيما يسود الثقافة الموروثة من قيم وما يشوب الثقافة المرجعية من شوائب. أمـــا الثانية فقد قصد بها وضعية المرأة في الحضارة الغربية. بالنسبة للجاهلية الأولى يقـــول الكـــاتب "فنحن لا نتردد في الاعتراف بأن الثقافة الموروثة في العالم الإسلامي عاملت المرأة بقدر غـــير

قليل من الازدراء حتى منعتها من المشاركة في ابسط مظاهر الحياة العامة ... والتفرقة هنـــا ضرورية بين الثقافة الموروثة والثقافة المرجعية، فالأولى هي تلك التي شاعت بيـــن النـــاس وروجت بينهم أفكارا ومقولات هي صدي للعادات والتقاليد البالية التي يمتد بعضها الي العصور السابقة علي الإسلام. أما الثانية الثقافة المرجعية فهي تلك التي تستلهم منابعها من القـــرآن والسنة الصحيحة، اللذين يمثلان المرجعية الأولى لثقافة الأمة وقيمها. علي صعيد آخر فإننا لا نتردد أيضا في القول بأن قدرا لا يستهان به من الظلم واقع علي المرأة من جراء سوء فـــهم التقاليد الإسلامية ذاتها, كما حدث مثلا من جراء التوسع في مفهوم سد الذرائع، إذ باسم تجنب الفتنة وسد أبوابها، قيد البعض حركة المرأة وحرموها من كثير من الحقوق التي تمتعت بـــها منذ أربعة عشر قرنا ابتداء من الخروج لأداء الصلوات الخمس في المساجد وانتهاء بـالخروج أو المشاركة في كافة أنشطة المجتمع"[١٠٢].

بناء على ما سبق، فإن مؤشرات التسامح السياسي ظهرت في مادة جريدة الأهـــرام بنســبة ٨٨,٩%، مقابل ١١,١% حصلت عليها مؤشرات التعصب السياسي (راجع الجـــداول ٣٩-٤٠-٤١).

٢) جريدة الشعب

لم يسفر مسح جريدة الشعب سوي عن مقال واحد أثناء انعقاد المؤتمر، ولذلك قامت الباحثـة بتوسيع المدي الزمني للمسح بحيث يشمل شهرين قبل انعقاد المؤتمر وشهرين بعد انتهاء المؤتمر. وقد أسفر ذلك عن ٨ مقالات أو مواد رأي امتدت علي مدار الفترة من ٧ يوليو حتي ٨ ســبتمبر ١٩٩٥.

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في الصدارة، إذ حصل علي ثمانية تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ١٠٠% وكان لوجهه السلبي الغلبة، أي ظهر بنسبة ٧٥% (٦ تكرارات من إجمـالي ٨ تكرارات) مقابل ٢٥% لوجهه الإيجابي. دارت كل المواقف الحدية حول التركيز علي سلبيات المؤتمر فحسب، إذ انحصرت الأفكار الدالة علي هذه المواقف في اعتبار المؤتمر موجـــها لـــهدم الأسرة ونشر الشذوذ الجنسي والإباحية[١٠٣] . وأنه يتناول قضية المرأة من جوانب مختلفة تقـــف في تعارض مع سنن الله في خلقه. فعلي سبيل المثال يقيم صاحب الفكرة الأخيرة الوثيقـــة بأنــها "وثيقة لاتعرف الله ولاتذكر الأديان ولا تعترف بالأسرة الطبيعية التي تقوم علي رجل وامـــرأة بينهما سكينة ورحمة ويتشاركان في مسئولية الأبناء، إن الوثيقة لا تعـــترف بـــهذه الأســرة الطبيعية أساسا للمجتمع، إنها تهدم كل ذلك باسم تحرير المرأة، وتعتبر أن مجرد الحديث عـــن زوج وزوجة هو من علامات التخلف، والتقدم عند أصحـــاب الوثيقـــة يعنـــى إباحـــة الزنـــا والإجهاض والشذوذ ". وفى موضع آخر من نفس المقال "إننا نعلم بالتأكيد أن الوثيقة لم تقتصر علي إعلاء الممارسات الجنسية المناهضة للدين والفطرة، فقد تناولت قضية المرأة من جوانـب مختلفة، كلها تقف في تعارض مع سنن الله في خلقه وتتضافر بالتالي في تقويض مجتمعـــات البشر وخاصة في وقف نموها".[١٠٤]

أما فيما يتعلق بالمواقف غير الحدية، فقد برز فيها التقييم الموضوعي لوثيقة بكين ما لها وما عليها .[١٠٥] وأيضا الاستعداد لحضور مثل هذه المؤتمرات بشرط الإعداد لذلك من خلال الحـــوار والنقاش وعدم استبعاد المفكرين الدارسين لموقف الإسلام والمسيحية .[١٠٦]

من أبرز الاستشهادات الدالة على هذا المؤشر البيان الذي سطره ووقع عليه مجموعة من علماء المسلمين ومفكريهم . بدأ البيان بالتأكيد على أن الإسلام أقر المساواة بين المرأة والرجل. ثم تطرق إلي مناقشة وثيقة بكين من جوانبها السلبية والإيجابية. **"لقد أمعنا النظر في الوثيقة المقدمة إلي مؤتمر المرأة ودرسناها دراسة وافية متعمقة، وتبين لنا فيها عدد من النقاط الإيجابية وعدد من النقاط السلبية. وكذلك وقد رأينا إنه من واجبنا أن نلفت الانتباه إلي المجموعتين تبيانا للحق الذي أخذه الله ميثاق من أوتوا الكتاب أن يبينوه للناس ولا يكتموه ودعوة إلي كل من له قدرة علي التأثير في نساء العالم ورجاله أن يؤيدوا الجوانب الإيجابية ويسعوا إلى تبنيها من قبل المؤتمر، لاسيما أن كثيرا منها مازال موضوعا بين قوسين قابلا للمناقشة وأن يقاوموا الجوانب السلبية ويسعوا إلى استبعادها من وثيقة المؤتمر".**[١٠٧] ثم بدأ ساطروا البيان في تفنيد الوثيقة .

جاء مؤشر العزوف عن التشهير في المرتبة الثانية، وقد ظهر بكثافة نسبتها ٣٧,٥% (٣تكرارات من إجمالي ٨ مقالات) وقد أتى في كل مواضعه بالسلب. بينما نعت أحد الكتاب الوثيقة بالفجور والفحش والفسق [١٠٨]، فإن كاتبا آخر أطلق عليها وثيقة العار، إذ يقول " **نتابع قراءة بنود وثيقة العار التي أعدها مجموعة من المنحرفين أعداء المرأة ....".**[١٠٩] ولم يقتصر التشهير علي الوثيقة فحسب بل امتد للأشخاص ذوى الارتباط بالموضوع، مثل الأمين العام للأمم المتحدة في ذلك الوقت واتهامه بالضعف والتعصب ضد الإسلام .[١١٠]

جاء مؤشر استعداء السلطة والمجتمع في المقام الأخير، إذ حصل علي تكرارين أي ظهر بكثافة نسبتها ٢٥%. وكان بالسلب وقد دارت الأفكار المعبرة عنه حول استعداء المجتمع علي المؤتمر والدعوة لرجمه .[١١١] وأيضا استعداء واستنفار المؤسسات الدينية لكي تتخذ موقفا ما من الوثيقة والمؤتمر، فعلي سبيل المثال **"إن جماهير الأمة تنتظر من علمائها أن يعلنوا أمر الله في هذا الفسق وفي هذا الفحش الذي يدعون حكومتنا لكي تنشره وتحميه، ونتوجه بشكل خاص إلى فضيلة شيخ الأزهر وإلي قداسة البابا شنودة . فلابد من بيانات رسمية تطمئن النفوس وتدحض دعاوى الشيطان ".**[١١٢]

كشف التحليل عن غلبة المؤشرات الدالة على التعصب السياسي، إذ بلغت ٨٤,٦% مقابل ١٥,٤% لمؤشرات التسامح السياسي. (راجع الجداول ٤٢- ٤٣- ٤٤).

٣) جريدة الأهالي

لم تتوفر في جريدة الأهالي سوى مادة رأى واحدة (مقال) في الفترة التى خضعت للمسح اعتبارا من أول يوليو ١٩٩٥ حتى آخر أكتوبر ١٩٩٥.

كان منظور علاقات الشمال – الجنوب هو الحاكم للرؤية المطروحة في المقال . وقد انتقدت الكاتبة الوثيقة نقدا موضوعيا ولم تتبن نزعة نسوية متطرفة. إذ أكدت أن إصلاح أوضاع المرأة لابد أن يتواكب مع إصلاح أوضاع الرجل أيضا، ورفضت الأفكار السائدة حول أن الرجل هو العدو الخالد للمرأة ترى الكاتبة **"إن الوثيقة تنطلق من مبدأ المساواة الكاملة بين البشر جميعا نساء ورجالا، سودا وبيضا وصفرا، مسلمين ومسيحيين وبوذيين ويهود ولادينيين، ولعل مبدأ المساواة هذا هو أهم ما ستجنيه حركة تحرير المرأة في العالم لأنه يعزز نضالها في سبيل**

هذا التحرر بما يستقر في وجدان وعقل البشرية من رفض للتمييز ضد المرأة علي أساس الجنس أو الوظائف البيولوجية. ولكن ما أبعد هذه المساواة عن الواقع، فالانطلاق من مبدأ المساواة لم يحصن الوثيقة ضد السقوط في التعامل مع أعراض الأمراض وليس الأمراض ذاتها، والدليل علي ذلك أن الوثيقة تسجل تراجعا في أوضاع المرأة وتقدما في أوضاع بعض القطاعات . أما التدهور فهو يتواصل في جنوب العالم . والمرض الأصلي الذي لا تقترب منه الوثيقة هو العلاقات غير المتكافئة بين الشمال الغنى والجنوب الفقير وبين الطبقات المالكة والمهيمنة في كل من الشمال والجنوب ومجموع الكادحين من النساء والرجال هنا وهناك". كما تؤكد الكاتبة علي أن إصلاح أوضاع المرأة إصلاحا جذريا لابد أن يتواكب مع إصلاح أوضاع الرجل في بلدان الجنوب، فتقول **"أما اقتسام الفرص في ظل هذه الأوضاع فهو لا يعني سوي الحصول علي الفرص المتاحة للرجل ونزعها منه وتزكية نزعة نسوية رجعية وضيقة تري أن الرجل هو العدو الخالد للمرأة وتؤجج الصراعات بين الجنسين"**[١١٣]

نخلص مما سبق إلى ظهور المؤشرات الدالة على التسامح السياسي بنسبة ١٠٠% (راجع الجداول ٤٥- ٤٦- ٤٧).

٤) جريدة الوفد

أسفر المسح للفترة الزمنية من أول يوليو حتى آخر أكتوبر ١٩٩٥ عن ٤ مقالات في إطار عينة زمنية تمتد من ١٩٩٥/٨/٢٢ حتى ١٩٩٥/٩/١١.

أتى مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المرتبة الأولى، إذ ظهر في ثلاثة مقالات آي بكثافة نسبتها ٧٥% وكان بالسلب في كافة مواضعه. دارت أهم الأفكار الدالة علي هذا المؤشر حول تعارض المؤتمر مع القيم الدينية وخطورته علي الأخلاق، وضرورة مقاطعته من قبل الدولة والمنظمات الأهلية[١١٤]، وكذلك تأييد موقف الأزهر المطالب بمقاطعة المؤتمر[١١٥]، وأخيرا دحض فكرة أن المؤتمر قد يكون فرصة لإعلان حقيقة الدين الإسلامي والتي يروجها البعض[١١٦].

عبر حزب الوفد عن موقفه الرسمي من المؤتمر في عمود رأي الوفد في الصفحة الاولي إذ قال **"قبل أن نندفع إلى المشاركة في مؤتمر بكين للمرأة يجب أن نتفق علي قضية هامة هي هل نحن مستعدون لتنفيذ الأفكار التي سوف تطرح علي المؤتمر، وهل نتحمل مغبة مخالفة هذه الأحكام للشريعة الإسلامية وللدين الإسلامي الحنيف؟ نقول هذا حتى لانفأجا في بكين كما فوجئنا في مصر بمؤتمر السكان منذ شهور قليلة. ولقد أحسن فضيلة شيخ الأزهر صنعا عندما أعلن قرار مجمع البحوث الإسلامية في هذا الوقت قبل أن نندفع إلى المؤتمر المشبوه. فقد أكد شيخ الأزهر أن هذا المؤتمر يتعارض مع القيم الدينية بل وصفه بأنه يحطم الحواجز الأخلاقية الراسخة وهي التي حمت الشعوب والدول من التردي في هوة الفساد الجنسي ..... أننا نقف مع شيخ الأزهر بصفته أكبر رمز إسلامي في بلدنا ومع مجمع البحوث الإسلامية بصفته أكبر مركز للدراسات والأبحاث الدينية، وعندما يطالب شيخ الأزهر بمقاطعة مؤتمر بكين فإن علينا أن نؤيده محافظة علي الأخلاق وعلي القيم والأصول الصحيحة لديننا الحنيف".** وفي موضع

اخر من نفس المقال كان هناك تشديد علي ضرورة المقاطعة "**ومن هنا علينا أن نعيد النظر في اشتراك مصر في هذا المؤتمر المشبوه**"(١١٧)

حظي مؤشر حرية التعبير أو الحق في التعبير بتكرار واحد بالإيجاب، وقد ظهر بكثافة نسبتها ٢٥%. يتحدث الكاتب عن تأكيد خطبة هيلاري كلينتون في المؤتمر علي ضرورة كفالة حرية الاجتماع والتنظيم والاختلاف فيقول "**ألست تري أن كلمات السيدة كلينتون لا تقتصر علي المرأة بل تتناول مجتمعات برمتها حبس فيها الناس وتمتهن حريتهم وكرامتهم لا لشيء إلا انهم أعلنوا في سلام آراءهم وأفكارهم المخالفة لآراء حكامهم .... فإن كان الحديث عن الحرية بصفة عامة فهو يتناول بالقطع الرجل والمرأة، والمتحدث يعني بالقطع الالتزام بمبدأ حرية التعبير والعقيدة وتكوين المظمات السياسية والاجتماعية وإقامة الندوات وحرية الاختلاف مع الحاكم سواء كانت كل هذه الحقوق للمرأة أو للرجل. مرحبا بمؤتمر المرأة الذي يشيع الحرية .... مرحبا به في الدول الحرة المتقدمة لتخليص المرأة من بعض قيود مازالت موجودة ومرحبا به في شعوب العالم الثالث الذي يعاني فيه المجتمع كله إناثا وذكورا من طغيان واستبداد**"(١١٨)

وهكذا أوضح تحليل خطاب الوفد بصدد قضية بكين طغيان المؤشرات الدالة على التعصب السياسي على المؤشرات الدالة التسامح السياسي، إذ بلغت نسبتها ٧٥% (راجع الجداول ٤٨- ٤٩- ٥٠).

٥) جريدة العربي

لم يسفر المسح في الفترة من أول يوليو ١٩٩٥ حتى أخر أكتوبر ١٩٩٥ سوي عن مقالين. ولم يبرز في التحليل سوي مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية. وقد ظهر في المقالين بالإيجاب. دارت الأفكار المطروحة في هذين المقالين حول ضرورة تقييم وثيقة بكين تقييما نقديا موضوعيا يستهدف تطويرها لتنتصر لحقوق الشعوب رجالا ونساء، وذلك من منظور علاقات الشمال الجنوب(١١٩). كما يناقش المقال الثاني وثيقة بكين في ضوء وضعية قضية المرأة في مجتمعاتنا وهي هل للمرأة حقوق أم لا؟ فمع إقرار الكاتب بصحة كثير من الانتقادات الموجهة للوثيقة فانه كتب " **نعم الجماعات النسوية الغربية تريد أن تطرح أولوياتها التي لا تناسبنا علي الإطلاق، لكن ماهي أولوياتنا نحن، لا يجب أن نكتفي بمداخلات تاريخية وفقهية عن صيانة الإسلام لحقوق المرأة أو إنسانيتها أو أنه منحها ذمة مالية مستقلة أو .. فنحن في حاجة أيضا إلى تحديد الحقوق والقضايا وصيانتها دستوريا وقانونيا .... قولوا لنا ما حقوق المرأة وكيف يمكن صيانتها ثم العنوا ما شئتم وثيقة بكين**"(١٢٠)

وهكذا بلغت نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي في خطاب الحزب الناصري ١٠٠% (راجع الجداول ٥١- ٥٢- ٥٣).

٦) موقف الأزهر الشريف

اتسم موقف الأزهر بالحدية حيث ركز علي الجوانب السلبية للوثيقة والمؤتمر فحسب. أصدر مجمع البحوث الإسلامية بيانا بمناسبة انعقاد المؤتمر أكد فيه علي أن المؤتمر يهدف إلى تدمير الأسرة وإهدار الأديان وتقنين الإباحية الجنسية وإشاعة الفاحشة. **"ومؤتمر بكين هذا يعد حلقة من سلسلة حلقات متصلة ترمي إلى ابتداع نمط جديد من الحياة يتعارض مع القيم الدينية ويحطم الحواجز الأخلاقية والتقاليد الراسخة، دون التفات إلى أن هذه القيم والحواجز والتقاليد هي التي حمت شعوبا ودولا كثيرة من التردي في هوة الفساد الجنسي والسقوط في حومة الاضطراب النفسي ومستنقع الانحلال الخلقي".** وفي موضع أخر من نفس البيان **"وفي خضم سعيهم إلى تدمير الأسرة لم يقنع واضعو البرنامج بالوقوف عند حد التشكيك في اعتبار أنها الوحدة الأساسية للمجتمع ومطالبة الوالدين بالتغاضي عن النشاط الجنسي للمراهقين عن غير طريق الزواج. واعتبار هذا النشاط آمرا شخصيا لا يحق لأي منهما أن يتدخل فيه، ولكنهم نادوا في جرأة فاحشة بأن مفهوم الأسرة بالمعني الذي يقره الدين ليس إلا مفهوما عقيما لأنه لا يتقبل العلاقات الجنسية الحرة بين مختلف الأعمار ويشترط أن تكون بين ذكر وأنثى فقط وداخل الإطار الشرعي ولأنه لا يمنح الشواذ حقهم في تكوين أسر من بينهم، ويتمسك بالأدوار النمطية للأبوة والأمومة وللزوجية معتبرين أنها مجرد أدوار اعتادها الناس فيما درجوا عليه ويجب استبعاد الالتزام بها حتى يمكن إقامة مجتمع متحرر من القيود والروابط"**[١٢١]

٧) موقف الكنيسة القبطية الأرثوذكسية

حاولت الكنيسة القبطية أن تصوغ موقفا موضوعيا متوازنا، انتقدت وثيقة بكين ما لها وما عليها، ولكنها أكدت علي ضرورة المشاركة في مثل هذه المؤتمرات. أكد البيان الذي صدر عن الأنبا موسى أسقف الشباب في صدره علي أن المسيحية تساوي بين المرأة والرجل وتقدس الحياة الزوجية وترفض الشذوذ الجنسي والإجهاض إلا لدواع طبية وتوافق علي تنظيم الأسرة . ثم تطرق البيان للحقوق الاجتماعية للمرأة إذ ورد فيه: **"إن المسيحية تؤمن بضرورة أن تنال المرأة حقها في الصحة والتعليم والخدمات المختلفة والمشاركة الاجتماعية والوطنية والاقتصادية والسياسية والمساهمة في العمل العام والحق في التوظف والعمل دون إهمال لدورها الأساسي في تنشئة الأجيال ".** وفي موضع آخر **"كذلك لا تمنع المسيحية تقديم ثقافة جنسية بأسلوب روحي وعلمي مقدس لمساعدة الأجيال الصاعدة علي اختيار طريق القداسة والعفة، وعلي حماية نفسها من الانحرافات والإباحية والأمراض وبالأكثر لتكون قادرة علي تكوين أسر مقدسة ومتماسكة وذات رسالة بناءة. ونحن لا نؤمن بالانسحاب من المواقف والمناسبات العامة بل نؤمن بضرورة المشاركة في بناء الوطن والعالم وفي الشهادة لما نتمسك به من قيم دينية وأخلاقية ووطنية وإنسانية، وكذلك بإبداء رأينا علانية في كل المناسبات وعلي كل المنابر المتاحة"**[١٢٢].

يكشف العرض السابق عن بعض الدلالات الأساسية:

-مالت مواقف كل من حزب التجمع والحزب الناصري ميلا مطلقا نحو التسامح السياسي، إذ ظهرت المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي بنسبة ١٠٠%. تلاهم في الترتيب جريدة الأهرام ٨٨,٩%، في حين مالت مواقف كل من حزبي الوفد والعمل نحو التعصب، فلم تتجاوز نسبة مؤشرات التسامح السياسي سوى ٢٥% لدى الوفد و ١٥,٤% لدى العمل.

-بينما مال موقف الأزهر الشريف نحو التعصب السياسي ميلا مطلقا، فإن موقف الكنيسة القبطية مال ميلا مطلقا نحو التسامح السياسي.

-ظل مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية بكلا وجهيه الإيجابي والسلبي يحتل موقع الصدارة، وإن كانت هذه الصدارة مطلقة في قضية بكين، حيث جاءت بقية المؤشرات في مراتب تالية. وقد انحصرت هذه المؤشرات في العزوف عن التشهير وعدم استعداء السلطة والمجتمع وحرية التعبير ومراجعة الذات ونقدها في جوانبها السلبية والإيجابية. كما اختفي مؤشر تجنب التكفير نظرا لاختلاف طبيعة القضية عن قضية نصر أبو زيد وكذلك لاختلاف الفاعل الأساسي فيها وهو الأمم المتحدة.

-رغم اختلاف التوجهات الإيديولوجية للأطراف المشاركة في الحوار وتباين مواقفها من القضية، فقد كان هناك تشابه كبير في مضامين المؤشرات الإيجابية فيما بينها و كذلك المؤشرات السلبية فيما بينها. دارت مضامين مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في وجهه الإيجابي حول فكرتين أساسيتين، الأولى تقييم الوثيقة ما لها وما عليها، والتأكيد علي ضرورة الحضور والحوار وإعلان المواقف، والثانية الموقف الموضوعي المتوازن من الآخر الحضاري (الغرب)، من خلال السعي لتصحيح الصورة، فعلي الرغم من أن الإسلام مستهدف من أعدائه بصورة أو بأخرى، ولكن ليس بهذه الصورة المتطرفة التي تصور كل ما يأتي من الآخر الحضاري علي أنه شر مستطير، فضلا علي التأكيد علي هامشية الحركات النسوية المتطرفة في الغرب وانتقاد المبالغة المجحفة والتبسيط المخل في تقييم الوثيقة. أما المواقف الحدية فكانت علي النقيض مما سبق، كان التركيز الأساسي فيها علي أن المؤتمر موجه لهدم الأسرة وإشاعة الفاحشة ونشر الشذوذ الجنسي، وما يعنيه ذلك من سيطرة بعض سمات الشخصية الدوجماتية والسلطوية علي خطاب أنصار هذه المواقف من حيث التبسيط المخل والمبالغة المجحفة في تقييم الأمور، فضلا عن التفكير النمطي الثابت والذي تجلي في الموقف من الآخر الحضاري (الغرب) فمازال هذا الآخر قابعا في خلفية الصورة، وأحيانا في صدرها بصفته المتآمر علي الشرق والإسلام. فقد تم وضع الشرق والغرب علي طرفي نقيض دائما، الشرق بأخلاقه والغرب بانحلاله.

-انفرد كل طرف بسمة أساسية في تناوله لقضية المرأة، فعلي سبيل المثال اتسمت صحيفة الأهالي بأنها الصحيفة الوحيدة التي لم تتورط في المناخ المسيطر علي الخطاب والذي يركز علي سلبيات المؤتمر أو إيجابياته حاصرا اهتماماته في القضايا الجنسية دون القضايا الاجتماعية والاقتصادية، ولكنها ركزت علي منظور مختلف في تقييمها للوثيقة وهو منظور علاقات الشمال-الجنوب. وعلي نفس المنوال كان وجه تفرد جريدة العربي أنها اهتمت بقضية المرأة في مجتمعنا وحقوقها، وبالتالي كانت من المحافل القليلة التي تم التركيز فيها علي قضية المرأة في المجتمع من منظور متكامل يلمس مشكلاتها الاجتماعية والاقتصادية. أما جريدة الشعب فعلي الرغم من تركيزها علي الخصوصية الثقافية والحضارية وضرورة الالتزام بها واحترامها، فإنها لم تتعرض لمشكلات المرأة المصرية والمسلمة من هذا المنظور إطلاقا، فكان تركيزها منصبا علي وثيقة بكين وما بها من سلبيات، وبالتالي الوقوع في إسار مناقشة قضايا لا تمثل ظواهر عامة في المجتمع المصري مثل الشذوذ الجنسي وغيره. أما الوفد فقد كانت الصحيفة الوحيدة الذي التزمت التزاما حرفيا شديد الحرفية بموقف الأزهر.

ثالثا: قضيـــة الأقليـــة القبطيـــة

قضية مؤتمر الإعلان العالمي لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربي والشرق الأوسط في الفترة من ١٢-١٤ مايو ١٩٩٤.

اتسم النقاش حول قضية مؤتمر الأقليات بتفرع العديد من القضايا عنه، مثل قضية مراكـــز البحوث الخاصة والتمويل الأجنبي، ونظرا لأن هذه القضايـــا تقـــع خـــارج الاهتمـــام الرئيســـي للموضوع فقد تم استبعاد المقالات التي ركزت عليها فحسب وأهملت القضية الأساسية .

اشتركت هذه القضية مع قضية مؤتمر بكين في الكشف عن الموقف من الآخر الحضـــاري (الغرب) .

بلغ مجمل المقالات موضع التحليل في هذه القضية ٥٥ مقالا وبيانا موزعة علي عـــدد مـــن المصادر، وهي صحف الأهرام، الشعب، الوفد، الأهالي، العربي، وكذلك نشرة المجتمع المدنـــي والتحول الديمقراطي في الوطن العربي التي تصدر عن مركز ابن خلدون للدراســـات الإنمائيـــة، ومجلة القاهرة، وأيضا البيانات الصادرة عن الكنيسة القبطية وبعض منظمات المجتمـــع المدنـــي، مثل لجنة الدفاع عن الثقافة القومية واللجنة المصرية للوحدة الوطنية. امتـــدت العينـــة الزمنيـــة للدراسة من الفترة ٢٠ إبريل ١٩٩٤ حتى نهاية أغسطس ١٩٩٤ .

١) جريدة الأهرام

امتدت العينة الزمنية للدراسة من ٢٢ إبريل حتى ٢٩ مايو ١٩٩٤ . وقد تلاشت القضيـــة من علي صفحات الجريدة بعد ذلك ليحل محلها الاهتمام بموضوع الحوار الوطني . بلغ مجمـــل عدد المقالات التي ظهرت في جريدة الأهرام ١٥ مقالا اختلفت في توجهاتها ورؤاها وانتمـــاءات أصحابها الفكرية والسياسية والمهنية والتنظيمية . وقد كان ترتيـــب المؤشـــرات وفقـــا لكثافـــة ظهورها في المادة محل التحليل كالآتي :-

- مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية وإصدار أحكام مطلقة.
- مؤشر العزوف عن التشهير وإعلان الاختلاف دون تشهير.

حصل مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية علي ١٤ تكرارا من إجمالي ١٥ مقـــالا، أي ظـــهر بكثافة نسبتها ٩٣,٣% . وقد كانت نسبة المواقف الإيجابية الدالة علي التسامح السياســـي ٤٢,٨% (٦ تكرارات من إجمالي ١٤ تكرارا)، بينما كانت نسبة المواقف السلبية الدالـــة علـــي التعصـــب السياسي ٥٧,٢%.

بالنسبة لمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية، فقد برز وجهه الإيجابي في النظرة الموضوعيـــة للقضية وعدم التورط في إطلاق تعميمات جائرة، وعدم إنكار أو تجاهل وجود مشاكل أقليات فـــي

الوطن العربي بصفة عامة وفي مصر بصفة خاصة رغم الاعتراض علي أسلوب مناقشة الموضوع وخطورة ذلك علي الوطن. أما المؤشر في وجهه السلبي، فقد تجلي في استنكار توصيف الأقباط بأنهم أقلية.استنكارا شديدا والتأكيد علي أنهم ليسوا أقلية وأنهم جزء من النسيج الوطني، وكذلك وضع كل من مصطلح الأقلية ومصطلح النسيج الوطني علي طرفي تناقض أحدهما ينفي الآخر. وأيضا تجاهل أن هناك مشكلة قبطية أو حتى قلق قبطي بل ونفي ذلك. وأخيرا سيادة النزعة الماضوية والجامدة (الاستاتيكية) في التفكير والبرهنة علي الأفكار.

دارت الأفكار المعبرة عن الوجه الإيجابي للمؤشر حول ضرورة مناقشة قضايا الاقليات في الوطن العربي مناقشة حرة ونزيهة وموضوعية، ومعارضة إقحام المؤسسات الدولية والأجنبية في مناقشة مثل هذه الموضوعات[١٢٣]. والتحذير من الحساسية المفرطة التى مازالت تعالج بها قضية الاقليات في بلادنا علي نحو يحجب القدرة علي الرؤية الموضوعية السليمة للمشكلة.[١٢٤] وأن توصيف الأقباط بأنهم أقلية لا ينفي عنهم أنهم جزء من النسيج الوطني والكتلة البشرية الحضارية للمجتمع المصري .[١٢٥]

ومن أبرز الاستشهادات الدالة علي هذا المؤشر ما ورد في مقال هويدي، فعلي الرغم من اعتراضه علي الخطاب التفكيكي الاستشراقي الذي يحكم التعامل مع قضايا الاقليات في الوطن العربي إلا أنه كتب "**الكلمة الثالثة تتعلق بما تعانيه بعض الفئات في المجتمعات العربية المعاصرة، وهي التي توصف أحيانا بالاقليات سواء قياسا علي عددهم كما في الأقباط أو قياسا علي تهميش دورهم كما في النساء . ونحن إن كنا نعترض علي منهج التعامل مع المشكلات الاجتماعية من الزوايا الفئوية والتفكيكية، فإن ذلك لا يعني بالتالي أن تلك الاقليات ليس لديها شكاوى أو مشكلات .... ومن ثم فالمصطلح (مصطلح الأقلية) علمي ومحايد في ذاته ولا يعني بالضرورة انتقاصا أو مسبة لأي جماعة من الناس، إنما الأمر يختلف باختلاف ظروف كل مجتمع، بوجه أخص بمقدار ما تناله الجماعة الأصغر من حقوق وما تحظى به من مساواة من جانب الجماعة الأكبر**". وفي موضع آخر من نفس المقال "**وإن شئنا الأمانة والإنصاف فلابد أن نعترف بأن أقباط مصر مثلا لهم مشكلات جديرة بالبحث ومخاوف واجبة التبديد. وهذا الملف يحتاج إلى عناية أهل القرار والنظر ولعلهم يجدون وسيلة للتعامل معه أكثر جدوي ورصانة لأن مثل هذا التعامل الشجاع والمخلص هو السبيل الوحيد لتكريس شعور المواطنة لدي الأقباط وتراجع مفهوم الأقلية بمختلف إيحاءاته التي تخطر علي البال**"[١٢٦]

فيما يتعلق بالمؤشر في وجهه السلبي، فإن البدء بتحليل موقف محمد حسنين هيكل ضرورة[١٢٧]. ينطلق هيكل في تحليله من رفض إدراج الأقباط داخل اقليات العالم العربي " **....... لأن أقباط مصر ليسوا أقلية من اقليات العالم العربي والشرق الأوسط لا بالمعني العرقي مثل الأكراد في العراق والبربر في المغرب العربي، ولا بالمعني الطائفي مثل الدروز أو الأرمن في إسرائيل أو لبنان، ولا بالمعني الديني وحده وذلك هو سر الخصوصية المصرية طوال التجربة الإنسانية في هذا الوطن كما أنه سر وحدة وتماسك الكتلة الحضارية للشعب المصري ......**"[١٢٨] ثم يدلل علي تماسك الكتلة الحضارية للشعب المصري بأحداث من التاريخ ونضالات المصريين مسلمين وأقباط ضد الغزاة والطامعين منذ بدء التاريخ حتى عهد جمال عبد الناصر. ينتقل بعد ذلك ليعبر عن دهشته من إقحام اسم بطرس غالي الأمين العام للأمم المتحدة في ذلك الوقت في مثل هذا المؤتمر. ويقر في نفس الوقت بأن ما حجب حقيبة وزارة الخارجية عن بطرس غالي مجموعة من الحساسيات لا يحدد ماهيتها.

وفي النهاية يلخص موقفه "**ثم أقول لك في النهاية إنني لست ضد انعقاد مؤتمر لحقوق الأقليات في العالم العربي والشرق الأوسط، لكن أقباط مصر ومسلميها شأنهم شأن كل البشر في العالم الثالث – مثقلون مرهقون بمشاكل لا أول لها ولا آخر. وهم شأنهم شأن غيرهم من البشر يبحثون عن حلول لهذه المشاكل ولكن بحثهم في شئونهم وشئون مصر يجئ في إطار حق المواطنة وليس في إطار حماية الأقلية وإلا كنا كمن يلعب الكرة بقنبلة**".[١٢٩]

كانت أطروحات هيكل أساسا ومنطلقا لعديد من الخطابات الأخرى، حيث دارت معظم المواقف الحدية السلبية حول رفض نعت الأقباط بالأقلية رفضا باتا والتأكيد علي أن الرئاسة الدينية للأقباط ترفض ذلك تماما[١٣٠]، وكذلك جميع الاتجاهات وأن مصر بمسلميها وأقباطها يعلنون رفض هذا التصنيف المشوه ويقاومونه[١٣١]. فعلي سبيل المثال يرفض أحد الكتاب وصف الأقباط بالأقلية فيقول "**وما يعنينا هنا في مصر أن الأقباط الذين رفضوا مبدأ حماية الأقليات منذ ثمانين عاما علي وجه التمام والذين رفضوا مبدأ التمثيل النسبي من سبعين عاما علي وجه التمام، ومن ترفض رئاستهم الروحية ذهابهم إلى القدس لأداء الحج منذ سبعة وعشرين عاما حتى اليوم، بالرغم من الصلح الرسمي بين مصر وإسرائيل، هؤلاء الأقباط يجئ اليوم من يقول لهم انتم أقلية**"[١٣٢]. وفي مقال آخر "إن أقباط مصر وكما قال الأخ الصديق الأستاذ محمد حسنين هيكل ليسوا أقلية وإنما جزء من الكتلة الإنسانية الحضارية للشعب المصري الذي كان قادرا باستمرار علي سبك كتلته الوطنية وواجه تاريخه وكل ما فعله به ذلك التاريخ، لقد تكسرت علي هذه الوحدة المتجانسة الفريدة في التاريخ الإنساني كل محاولات بذر النزاعات والخلافات التي سرعان ما تتبدد بعيدا عن أبناء الأمة وهذا الوطن الغالي. وكان طبيعيا أن يبادر قداسة البابا شنودة الثالث بطريرك الكرازة المرقسية ورأس الكنيسة الوطنية المصرية العريقة بالوقوف وبحسم ضد هذه الدعاوى التي تقف وراء مناقشة وضع أقباط مصر ضمن الأقليات في المنطقة وجاءت الردود من جميع الاتجاهات رافضة ومتحدة حول الشعب الواحد والأمة الواحدة والتاريخ المشترك"[١٣٣].

جاء مؤشر العزوف عن التشهير في المرتبة الثانية، إذ حصل علي ١٣ تكرارا من إجمالي ١٥ مقالا أي ظهر بكثافة نسبتها ٨٦,٦%. وقد تفوق الجانب الإيجابي علي الجانب السلبي بفارق بسيط، إذ كانت نسبة المواقف الإيجابية الدالة علي التسامح السياسي ٥٣,٨% (٧ تكرارات من إجمالي ١٣ تكرارا)، بينما كانت نسبة المواقف السلبية التي تضمنت تشهيرا وتخوينا وغيره ٤٦,٢% (٦ تكرارات من ١٣ تكرارا).

كان إعلان الاختلاف دون تشهير هو الاتجاه الأساسي في المواقف الإيجابية. فعلي سبيل المثال رغم إطلاق أحد الكتاب علي الظاهرة وصف السمسرة الثقافية، إلا أنه تعفف عن التشهير بالمركز صاحب المؤتمر أو بغيره "**ونصل أخيرا إلى ظاهرة أحب أن أطلق عليها اسم السمسرة الثقافية وهي ظاهرة متعددة الأبعاد والأشكال ولكننا لم نتناول منها في هذا المقال إلا ما يتصل بالموضوع الذي نحن بصدده . فقد أثيرت القضية في صدد مؤتمر الأقليات غير أنها لم تعالج في إطارها الواسع، وإنما عولجت بطريقة جزئية انصبت في الأساس علي المركز الذي أعلن أنه سينظم هذا المؤتمر، وأود أن أعلن قبل مناقشتي لهذه الظاهرة أنني لا اهدف منها إلى أي إدانة لهذا المركز بالذات لأنني لا امتلك من المعلومات ما يسمح لي بهذه الإدانة ولأن هدفي هو أن أناقش قضية أوسع بكثير من أي مركز بعينه** ".[١٣٤]

أما فيما يتعلق بالوجه السلبي للمؤشر فقد سادت تهم التخوين والعمالة والتآمر والتشكيك في النوايا الوطنية والسعي لتمزيق وحدة الوطن.[١٣٥] ومن أبرز الاستشهادات ما سطره أحد

المشاركين في النقاش "**أليس غريبا بل مريبا حقا أن يحاول البعض في بلادنا تمزيق الوحدة الوطنية وتفتيت التناسق الفكري والديني لحساب مخططات عنصرية وطائفية أجنبية مغرضة، في ذات الوقت الذي تنهار فيه قلعة التفرقة العنصرية والتعصب العرقي في جنوب أفريقيا على سبيل المثال، أليس الموضوع غريبا، أليس التوقيت مريبا، مجرد سؤال نوجهه إلى أولئك المخدوعين أو المتواطئين وننتظر منهم شجاعة الاعتراف إن كانوا يمتلكون الشجاعة فعلا**".[١٣٦]

كشف تحليل جريدة الأهرام عن وجود فرق طفيف بين نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي والمؤشرات الدالة على التعصب السياسي، إذ بلغت نسبة ظهور التسامح السياسي، ٤٨% مقابل ٥١,٨% لمؤشرات التعصب السياسي. (راجع الجداول ٥٥- ٥٦- ٥٧).

٢) جريدة الشعب

امتدت العينة للدراسة من الفترة ١٩٩٤/٤/٢٦ حتى ١٩٩٤/٧/٨ وقد أسفر المسح عن ٧ مقالات.

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية بكلا وجهيه في المرتبة الأولى، إذ حصل على ٦ تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٨٥,٧% . وقد تساوي ظهور المؤشر في وجهه السلبي مع وجهه الإيجابي .

برزت المواقف غير الحدية في الاعتراف بوجود مشاكل للأقباط، وأنه من الضروري مناقشتها في إطار الجماعة الوطنية المصرية وذلك في إطار التأكيد علي رفض انطباق وصف الأقلية علي أقباط مصر .[١٣٧] ومن أبرز الاستشهادات الدالة علي ذلك "**شاء الله أن تنقلب حكاية مؤتمر الأقليات إلى مهرجان عظيم أكد الوحدة بين مواطني مصر وأسقط ما دبره الأعداء فتنة وانقساما - ولكن بعد كل ما قيل وما كتب، فأنني أضيف أن الأقباط ليسوا بالفعل أقلية حسب التعريفات التي جاءت في وثائق الأمم المتحدة وليسوا أقلية من زاوية المشاركة السياسية .... ولكن مع التسليم بكل هذا وبعيدا عن كل ضجة أقول إن هناك قضايا وهواجس نعترف بقيامها ومن الواجب أن نناقشها بصراحة كاملة وبروح الأسرة الواحدة**".[١٣٨]

أما المواقف الحدية السلبية فقد دارت حول استدعاء التاريخ للتدليل والبرهنة علي أن أقباط مصر ليسوا أقلية ولا تتعرض حقوقهم لأي انتهاكات. كما برز التعميم في إطلاق الأحكام.[١٣٩]

ومن أبرز الاستشهادات "**في ضوء ما نعرفه مما يكتب وينشر ويشاهد من سعي القوى الأجنبية الاستعمارية الصهيونية وتدخلها الفعلي لتغذية الصراعات العرقية والدينية بغرض تحويلها إلى دويلات صغيرة وطوائف متناحرة ليسهل ابتلاعها جميعا بعد ذلك، وأيضا في ضوء المشاركة الأجنبية المكثفة سواء في تمويل هذا المؤتمر أو في رئاسة أهم جلساته نقول في ضوء كل هذه الاعتبارات مجتمعة أن المؤتمر قد تجاوز الثوابت الراسخة للأمة والتي هي محل إجماع لدي الأغلبية الساحقة من أبنائها ومن ثم فإن ضرره سيكون أكبر من نفعه وتصبح مقاطعته أمرا واجبا**". وفي موضع آخر من نفس المقال يري "**إن احتفاظ الأقباط بعقيدتهم ليس له من دلاله اكثر من كونهم أقل عددا مقارنة بعموم مواطني مصر ولم يترتب علي ذلك أي نتائج**

قانونية أو سلوكية ملموسة في الحقوق والواجبات أو في المساواة أمام القانون علي كافة المستويات ".[١٤٠]

جاء مؤشر العزوف عن التشهير في المرتبة الثانية، إذ حصل علي خمسة تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٧١,٥% . وقد كان في كل مواضعه بالسلب فلم يخل مقال من المقالات الخمس من التخوين والاتهام بالعمالة، وأن الهدف من انعقاد المؤتمر جس نبض الوطنية المصرية لحساب جهات تريد بنا شرا .[١٤١] ومن أبرز الاستشهادات الفارقة "**وفي مجال إشعال الفتن والانقسامات في الأمة العربية نشرت مؤخرا وقائع كثيرة عن انشغال الصهاينة بالعمل بين الأقليات .... علي أي حال بينما نحن نرصد هذه التطورات في حدود المعلومات المحدودة التي تتسرب، فوجئنا بحكاية عقد مؤتمر في مصر يبحث مشاكل الأقليات في البلاد العربية والشرق الأوسط . ما علاقة هذا المؤتمر بالتحركات التي أشرت إليها والتي تحرض البربر والجنوبيين والأكراد علي الانفصال، وإذا كان المؤتمر مهموما بحقوق الأقليات في الشرق الأوسط فلماذا لم تشمل الأقليات في الشرق الأوسط اليهود الشرقيين ويهود الفلاشا وما أشبه ؛ لقد راعني أن ينعقد هذا المؤتمر العجيب المريب في القاهرة، فمهما بلغ الانحدار بنا فالمسألة لم تصل في ظني إلى هذه الدرجة بعد .... ساذج كما قلت وكان ينبغي أن أدرك أن المؤتمر منعقد أساسا من اجل مصر وفتنتها ".[١٤٢]**

جاء مؤشر التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع ضد المختلف في المقام الأخير، وقد ظهر في ثلاث مقالات، أي بكثافة نسبتها ٤٢,٣% . وقد كان بالسلب في كل مواضعه. كانت الفكرة الأساسية الدالة علي المؤشر هي ضرورة مقاطعة المؤتمر والسعي لإفشاله .

ومن أبرز الاستشهادات " **وإن كان المؤتمر قد انتقل إلى قبرص ليلعب لعبته من الخارج هذه المرة، فإن الشعب تطالب كل الوطنيين بأن يعلنوا - كما أعلنوا من قبل - رفضهم القاطع لهذا المؤتمر حتى لو كان في قبرص. وإن شاء الله ستنجح القوى الوطنية في إفشاله وهزيمته كما تحقق في السابق ".[١٤٣]**

كشف التحليل عن ميل حزب العمل حيال قضية الأقليات ميلا شديدا نحو التعصب السياسي، إذ ظهرت المؤشرات الدالة على التعصب السياسي بنسبة ٧٨,٦% مقابل ٢١,٤% للمؤشرات الدالة على التسامح السياسي.

٣) جريدة الأهالي

امتدت العينة الزمنية للدراسة من الفترة ٢٠ ابريل ١٩٩٤ حتى ٢٠ يوليو ١٩٩٤. أسفر المسح عن ١٣ مقالا. جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المقدمة، إذ حصل علي ١٠ تكرارات من إجمالي ١٣ مقالا، أي ظهر بكثافة نسبتها ٧٧%. وقد كان للجانب الإيجابي الغلبة المطلقة إذ ظهر بنسبة ٩٠% (٩ تكرارات من إجمالي ١٠ تكرارات). بينما حظي المؤشر في جانبه السلبي علي تكرار واحد أي بنسبة ١٠% .

دارت معظم المواقف غير الحدية حول أن هناك مشكلة قبطية بالفعل، وليس من الحصافة تجاهلها، بل من الضروري مناقشتها مناقشة صريحة وموضوعية حماية للوطن وأمنه. وأن نعت الأقباط بأنهم أقلية لا يعني أنهم ليسوا جزءا من النسيج الوطني، مع التأكيد المستمر علي عدم

قبول الإطار الذي طرحت فيه القضية وهو مؤتمر الاقليات، وأن أفضل إطار يتم طرح القضيــة في ظله هو إطار الجماعة الوطنية بما يكفل حل المشكلة وليس استفحالها .[١٤٤]

ومن أبرز الاستشهادات الدالة علي بعض هذه الأفكار " **أثارت فكرة عقد مؤتمر الأقليات في الوطن العربي موجة من الاستنكار عند المثقفين المصريين عندما أعلن أن المؤتمـــر ســوف يخصص حلقة لدراسة هموم الأقباط، وسارعت الأقلام علي اختلاف توجهاتها وديانة أصحابـها تشجب هذا الاتجاه الذي يفتح الباب أمام القوي الأجنبية التي تتربص بمصر .... وقد تابعت هذا الحوار الذي دار في الأسبوع الماضي مع غيري من المصريين الذين تشغلهم هموم الوطن وعجبت لأسلوب معالجة الفكرة التي تنفي صفة الأقلية عن الأقباط عن طريق تـــأكيد بديهيـة لاجدال فيها هي أن الأقباط نسيج اجتماعي مصري أصيل .... ورغم عبث هذا الطرح إلا أنه في رأيي لا يعفينا من مواجهه الأمر بصراحة وواقعية ونطرح جانبا هذا التناول الرومانســـي للقضية ونعترف أن هناك مأزقا وطنيا يرقي إلى مستوي الأزمة التي تهدد مستقبل هذا البلـــد، فهناك تجاوزات كثيرة وخطيرة حدثت في العقدين الأخيرين يجب علينا مناقشتها بصراحـــة وألا نتعامل معها بمنطق ستر العورات، لأنها ليست عورات فحسب بل هي ألغام تهدد نســيج هــذا الشعب ومستقبل هذا الوطن** ".[١٤٥]

أما فيما يتعلق بالمواقف الحدية السلبية، فقد برزت في مقال واحد صادر فيــه كاتبــه علــي مناقشة هذه القضية من قبل أي طرف في الظروف الراهنة، إذ يقول "**وفي ظل هـــذه الظـروف ليس من حق أي فرد أو فريق أو حزب أن يسلك أي مسلك يمكن أن يضر بهذه الوحدة الوطنية . وإذا كان من ثوابت تاريخ مصر في كل مراحل تاريخها أن وحدة شعبها أثبتت صلابتها فــي كل الظروف والمحن، إلا أن تطورات حدثت وتغيرات وقعت في العالم من حولنا وفـــي وطننـــا العربي أشارت إلى أن البعض تزين لهم أحلامهم وأوهامهم أنه من الممكن العبث أو الحفر فـي صخرة وحدتنا الوطنية، وقد وصل العبث إلى حد أن خطة صهيونية منشورة قد تحدثـــت عـــن تفتيت الوطن العربي وتمزيق مصر، وكان هذا في بداية الثمانينات فما بالنا اليوم** ".[١٤٦]

حصل مؤشر العزوف عن التشهير علي أربعة تكرارات أي ظهر بكثافة نســبتها ٣٠,٨%. وقد تعادل كل من الشقين الإيجابي والسلبي (تكراران لكل منهما).

بالنسبة للشق للايجابي، برز العزوف عن التشهير في موضعين، الموضع الأول عندما أعلن أحد المثقفين اختلافه مع ما يحدث، بل وشكوكه فيما يحدث بدون التورط في التشهير بالآخر[١٤٧]. أما الموضع الثاني فكان في دعوة أحد الكتاب افتراض حسن النية والدعوة للحـــوار بديـــلا عـــن القصف المتبادل، فقد سطر صاحب هذا الرأي " **وللدكتور سعد الدين ومركـــزه كـل الاحـترام ومرحبا به في ساحة الدفاع عن الوحدة الوطنية وعن حقوق المسيحيين المصريين دفاعا حقا. ولهذا فإنني أتساءل عن مغزى رحلات الصيد هذه كفرسان الجاهلية يتمنطق كل بسيفه ويخرج لاصطياد الآخر، فلما لا يأخذ الآخر علي المحمل الحسن وتكون جلسة الصلح أو حق العـــرب ندوة يدعونا إليها مركز ابن خلدون أو ندعوه نحن إليها لنناقش قضية المسيحيين المصريـــين ... حقوقهم ومشاكلهم وكيفية تحريك المجتمع المصري نحو تحقيقها أليس هـــذا أفضـــل مـــن القصف المتبادل بينما دعاة الفتنة يرتعون وبوم التفريق تنعق بخراب الوطن**"[١٤٨].

أما فيما يتعلق بالمؤشر في وجهه السلبي، فقد تجلي في التشكيك في نوايا أصحاب المؤتمـــر الوطنية، حيث انطلق من تبني هذا الموقف من أن المؤتمر ما هو إلا واجهة علمية تختفي وراءها أهداف سياسية غير وطنية، كما تساءل " **لماذا وكيف تستثار تلك النعرة الساعية في محـــاولات متعددة الأشكال والصور إلى فرض مفهوم الأقلية لدي قبط مصر، وبخاصة من جماعات تتشـح**

بأثواب الفكر والثقافة والبحث العلمي .... ونقرأ أخيرا عن تقرير يعتز أصحابه بأنه يظهر للمرة الأولى في مصر والوطن العربي عن هموم الأقليات ، ولعلهم يعتزون بتفوقهم في ذلك علي الكتابات الأجنبية. ويندرج في تلك الأقليات أقباط مصر ..... ومما يسترعي الالتفات في عنوان المؤتمر الجمع بين الوطن العربي والشرق الأوسط وكان من الممكن الاكتفاء بالوطن العربي خصوصا أن موضوع الأقليات المتضمن في جدول الأعمال حسبما ورد في مقال الأستاذ هيكل مقتصر علي العراق والمغرب العربي ولبنان والسودان ومصر، فضلا عن العرب والدروز في إسرائيل. والدول الخمس المشار إليها من دول الوطن العربي، فما هي دول الشرق الأوسط إذن، إنها إسرائيل، فلماذا لا يسمي هذا المؤتمر حقوق الأقليات في الوطن العربي وإسرائيل وهو مؤتمر يزعم أنه يتصف بالعلمية في موضوعاته"[١٤٩].

حصل مؤشر حرية التعبير علي ثلاثة تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٢٣,١%. وقد كانت نسبة ظهوره في وجهه الإيجابي ٦٦,٦% (تكراران من ثلاثة تكرارات)، بينما حصل في وجهه السلبي علي ٣٣,٣%. دارت الأفكار الدالة علي الوجه الإيجابي للمؤشر حول ضرورة كفالة حرية المثقف وأن القيد الوحيد عليه هو ضميره وكذلك استنكار مصادرة حرية التعبير[١٥٠]. من أبرز الاستشهادات المعبرة عن الوجه الإيجابي للمؤشر ما سطرته إحدى المشاركات في النقاش وعبرت فيه عن دهشتها من منطق الازدواجية في المعايير التي تحكم مسألة حرية التعبير حيث تقول **"وكان من الغريب أن الذين بدءوا المناقشة بالاحتجاج علي مصادرة صحيفة الوفد لمقال الأستاذ محمد حسنين هيكل الذي يقول إن الأقباط ليسوا أقلية ويعترض علي إدراجهم كبند للمناقشة في المؤتمر، قد انتهوا بالمطالبة بمصادرة المؤتمر ذاته، ولأسباب يسهل تفنيدها والرد عليها. تعززت الدعوة لمصادرة المؤتمر وحظيت باحتفاء خاص من بعض المثقفين في مفارقة عجيبة تدعو للدهشة والتأمل والأسي، لأنه بزعم المحافظة علي الوحدة الوطنية والمطالبة بالشفافية نمارس إرهابا فكريا لا لبس فيه"[١٥١].**

تجلي مؤشر حرية التعبير في وجهه السلبي في مطالبة أحد الكتاب بإغلاق المراكز المشكوك في انحرافها وذلك لخطورتها علي الأمن القومي، إذ يقول **"إذن هي تطبخ معلومات خاصة لبثها وللضغط علي المفكرين ليفكروا بالمنحي الذي تريده . كيف نتغاضي عن مثل هذا النشاط؟ كيف ننسي ألف باء درجات وآليات السرية والسماح في قضية المعلومات ؟ كيف سكتنا طويلا علي مثل هذه الأوضاع ؟ إن الأمر بحاجة إلى تنظيم وليقل من يشاء أن هويدي يريد أن يعود إلى العصر الشمولي، فالتنظيم لا يتعارض مع الديمقراطية، وحماية أمن البلد لا يمكن أن يتعارض مع الحرية . نحن في حرب معلومات وأقترح بمناسبة أحداث هذه الأيام حصر المراكز البحثية حصرا كاملا وإعادة تقييم نشاطها وإنتاجها وإنفاقها .... وأن نغلق بالضبة والمفتاح المراكز المشبوهة أو التي تضر أمننا القومي أو تلك التي لا تنتج "[١٥١]**

حصل مؤشر مراجعة الذات أو الاستعداد لمراجعتها والرغبة في الحوار مع الآخر علي ثلاثة تكرارات، أي بنسبة ٢٣,١%، كانت بالإيجاب في كل مواضعها. وقد برز هذا المؤشر في إعلان رفعت السعيد استعداده لتغيير موقفه إذا ثبت بطلانه **"ويبقي بعد ذلك كله ... أن كل ما قلناه قد يكون هواجس ومخاوف لا أساس لها ونتمنى ذلك. لكن الفيصل يكون وسيكون بالقطع حقيقة الممارسة التي يقدمها وسيقدمها مركز ابن خلدون و د. سعد الدين إبراهيم شخصيا في مجال الدفاع عن حقوق المسيحيين والدفاع عن الوحدة الوطنية"[١٥٢].**

كان مؤشر التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع علي المختلف في الترتيب الأخير، إذ حصل علي تكرار واحد، أي ظهر بكثافة نسبتها ٧.٧% وكان بالإيجاب. وقد برز في استنكار

أحد الكتاب دعوة الدولة للتدخل بمصادرة أنشطة المثقفين حيث يقول "**وأستبعد دائمـــا أي دعــوة لتدخل الحكومة في اتجاه توفير أمن الثقافة الوطنية ....**"(١٥٣).

وهكذا كان للمؤشرات الدالة على التسامح السياسي الغلبة في خطاب حزب التجمع تجاه هــذه القضية، إذ بلغت نسبتها ٨١,١% مقابل ١٨,٩% للمؤشرات الدالة على التعصب السياسي (راجـع الجدول ٦١- ٦٢- ٦٣).

٤) جريدة الوفد

لم يظهر في صحيفة الوفد المعبرة عن التيار الليبرالي الرئيسي في مصر سوي مقال واحــد. وقد اتسم طرح كاتبه بالموضوعية وعدم الحدية. بداية ينطلق الكاتب من أن هناك صعوبة فـــي المقارنة بين أقباط مصر وأقليات الوطن العربي الأخرى، ذلك أن الاختلاف الديني اقل تأثيرا مــن اختلاف الثقافة واللغة. كما يري أن القرن التاسع عشر كان بمثابة الفيصل بين مرحلتيــن، حيـث حدث الانتقال من سيادة الفكر الديني إلى سيادة الفكر الوطني وبذلــك تحقــق الانصـــهار داخــل المجتمع المصري وأصبح نسيجا واحدا متجانسا. وأن بدايات المساس بالوحدة الوطنية وبمعنـــي آخر جذور المشكلة القبطية في مصر بدأت بممارسات نظام ٢٣ يوليو وما بعده مـــن أنظمـــة إذ يقول "**وتبدو مسئولية نظام يوليو ١٩٥٢ عما آلت إليه حالة الوحدة الوطنية في السبعينات فـي هذه المقولة التي سبق وأن أوضحناها علي صفحات هذه الجريدة وهي وجود علاقة وثيقة بين النظام المستبد وبين استفحال ظاهرة التطرف الديني في جماعات الإسلام السياسي من شـــأنها إحداث رد فعل لدي الأقباط، مما أعاد اتجاه بعض الكتاب إلى تقسيم المصريين من جديــد إلـــى أغلبية وأقلية**(١٥٤). ثم يطرح الكاتب تصوره للحل "**والآن وبعد أن افسد التطرف والديكتاتورية المفروضة علي هذا البلد منذ أربعين سنة نسيج الوحدة الوطنية عدنا نحاول رأب الصدع، فلـم تكن هناك وسيلة سوي تكوين هيئة لم تكن لها أية ضرورة في العهد الديمقراطي الليبرالي تلك هي لجنة الوحدة الوطنية .... وبدل أن تطرح هموم الأقباط في مؤتمر دولي وفـــي إطــار إضافة هذه الهموم إلى مشاكل مختلفة تماما تتعلق بأقليات انفصالية، تســتطيع هــذه الهيئـة الوليدة أن تعالج مثل تلك الهموم في إطار حل القضايا داخل العائلة الواحدة**".(١٥٥)

كشف تحليل خطاب حزب الوفد حيال هذه القضية عن موقف متسامح بنسبة ١٠٠% (راجـع الجداول ٦٤- ٦٥- ٦٦).

٥) جريدة العربي

بلغ عدد المعالجات في جريدة العربي ٤ معالجات . كما امتدت العينة الزمنية للدراسة مـــن ٢٥ إبريل ١٩٩٤ حتى ٩ مايو ١٩٩٤. كان لمؤشر العزوف عن التشهير في وجهه السلبي الغلبـة المطلقة، إذ برز في كل المعالجات. وقد انحصرت مظاهر التشهير في اتهام منظمـــي المؤتمـر بالعمالة والتشكيك في نواياهم الوطنية وأنهم يسعون لاستخدام البحث العلمي كستار يخفـــي وراءه مخططات وأهداف سياسية تريد تفكيك الوطن وتمزيقه .(١٥٦) ومن أبرز الاستشـــهادات "**كأنــهم يريدون مع سبق الإصرار والترصد ألا يكون في هذا البلد حجر علي حجر أو حدود دنيا مـــن التماسك الوطني والاجتماعي لسبيكتها التاريخية التي جمعت دوما الأقباط والمسلمين شـــركاء تساوي الحقوق والواجبات، كل الحقوق وكل الواجبات دستوريا وقانونيا، وقبل ذلك طبيعيـــا**

وتاريخيا كأنهم يريدونها فتنة يشعلونها بكافة الوسائل والأساليب، تدثرا بشعارات إنسانية في غير مكانها، أو ادعاء أن الأمر كله لا يعدوا أن يكون بحثا علميا ! ما معني أن يدعي الآن إلى مؤتمر يناقش أوضاع الأقليات في الوطن العربي والشرق الأوسط إلا أن يكون الهدف هو تفكيك ما تبقي من أواصر والعصف بما تبقي من حقائق، .... ما معني أن تكون الدعوة في مصر وأن يدرج أقباطها في جدول الأقليات التي تبحث عن حقوق ..... ثم ما معني ذلك إلا أن تكون النية مبيتة للمضي في سياسات التفكيك عنوة وقوة برغم إرادة الأقباط أنفسهم الذين يدعي منظمو المؤتمر المشبوه أن لهم قضية مع وطنهم ....".(١٥٧)

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المرتبة الثانية، إذ تجلي في مقال واحد فقط، أي بكثافة ظهور نسبتها ٢٥% وكان بالإيجاب . فبعد أن صب الكاتب جام غضبه علي منظمي المؤتمر قال "**ما علينا من المؤتمر وصاحبه فالكرة الآن في ملعب القوي الوطنية المصرية التي يجب أن تستفيد من الزخم الوطني الصادق والهائل الذي تجلي مؤخرا في مواجهة المؤامرة المشبوهة، كي تنتقل في حركتها إلى مراحل أرقي وأعمق وأكثر فاعلية ترسخ كل ما طرح من حقائق أو أسانيد علي أننا شعب واحد في وطن واحد ولنا أهدافنا المشتركة نحققها علي قاعدة المواطنة والانتماء . علينا أن نتحرك لنحمي هذه القاعدة مما يطرأ من عوامل تخدشها ابتداء من الثغرات القانونية التي يتساوي فيها الخط الهمايوني الرذيل بخطوط أخرى أكثر همايونية، تلك التي صممها وفصلها ترزية القوانين سيئة السمعة حقبة بعد حقبة .... وليس انتهاء بالعبث البيروقراطي ومعه ضيق الأفق الذي يجعل القفز علي قاعدة المواطنة سلوكا في غير مجال نعاني منه جميعا ليس بسبب الدين فقط وانما أيضا لاعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية ...... ولا سبيل لتسجل كرتنا أهدافها إلا بأن نصوغ مشروعنا الوطني والقومي الحضاري المشترك الذي نحدد فيه أولويات التحديات التي تجابهنا وكيف نتصدي لها معتمدين علي التفاعل الديمقراطي الحقيقي بين الآراء والاتجاهات ..... وبغير ذلك فلن يكون ما أنجز اكثر من انتفاضة عصبية أصابتنا أو هدأنا بعد زوال أثر الوخزات**"(١٥٨).

وهكذا كانت الغلبة للمؤشرات الدالة على التعصب السياسي، إذ ظهرت بنسبة ٨٠% مقابل ٢٠% حصلت عليها المؤشرات الدالة على التسامح السياسي (راجع الجداول ٦٧- ٦٨- ٦٩).

٦) موقف مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية

تم الاعتماد في تحليل موقفه علي نشرته المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي. ستركز الباحثة علي الخطاب المؤيد لعقد المؤتمر والمشارك فيه فحسب، إذ تم استبعاد المقالات المنشورة في النشرة والمعارضة للمؤتمر والتي نشرها المركز تحت دعوي إتاحة مساحة لحرية الاختلاف وتدعيم قيم المجتمع المدني(١٥٩). بلغ عدد المقالات ٨ مقالات موزعة علي ثلاثة أعداد من النشرة علي مدار الفترة الزمنية من مايو ١٩٩٤ إلى أغسطس ١٩٩٤.

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المرتبة الأولى، إذ حصل علي ٥ تكرارات، أي ظهر بكثافة نسبتها ٦٢,٥%. وقد كان معيار الموقف غير الحدي هنا كيفية الرد علي الانتقادات الموجهة للمؤتمر والدفاع عنه، هل اتسمت الدفوع المقدمة بالحدة وإصدار الأحكام المطلقة

والتشبث بالرأي ورفض كافة الآراء المعارضة والمختلفة رفضا تاما، أم كانت علي قدر من المرونة وسعت إلى إيضاح كثير من المسائل الغامضة، بل واتخاذ مواقف وسطية ومرنة.

كان المؤشر في كل مواضعه بالإيجاب. وقد دارت أهم الأفكار الدالة عليه حول البرهنة علي أن لفظ أقلية لا يعني أن الأقباط ليسوا جزء من النسيج الوطني ولا يقلل من شأنهم[١٦٠]. وانه بغض النظر عن المسميات هناك هموم يجب أن تتم مناقشتها بشكل أو بآخر[١٦١]. ومن أبرز الاستشهادات "كلمة الأقلية في الواقع لا تعني نفي الوطنية ولا تعني العمالة ولا تعني الانفصالية بأي حال من الأحوال، **بل كلمة أقلية لا تعني أن الأقباط ليسوا جزء من الكتلة الإنسانية الحضارية للشعب المصري، فإذا كان الأقباط في مصر مسلمين حضارة ومسيحيين دينا، فالمسلمون أيضا في مصر أقباط حضارة ومسلمون دينا، والواحدة لا تنفي الأخرى بل تكملها وتغنيها"**. ثم تتجه الكاتبة إلى مناقشة مفهوم الأقلية حيث تقول "**ربما آن لنا إذن أن نقوم بتعريف معني الأقلية بشكل علمي وهو ليس تعريفا شخصيا بل هو تعريف مركز ابن خلدون الداعي للمؤتمر وكذلك تعريف مجموعة حقوق الأقليات بلندن المشاركة في المؤتمر. فكلمة أقلية في نظر البعض تشير بشكل مباشر إلى كلمة عرقية، ولكن في الواقع هناك عدة متغيرات تشكل أقلية، منفردة أو مجتمعة مثل اللغة والدين والعدد والثقافة، وتعتمد كونها أقلية علي درجة تأثير تلك المتغيرات علي مواقفها تجاه الأغلبية. وعلي هذا فأعتقد أن الشيء الواضح دون الحاجة إلى مزايدة أن الأقباط أقلية عددية وأقلية دينية. ويأتي بعد ذلك درجة تأثير تلك المتغيرات في اتخاذ القرار. لو لم تكن أقلية لما وجدت جماعة الوحدة الوطنية لأنها وحدة بين من ومن ؟ لو لم تكن أقلية لما وجدت جماعة الإخاء الديني لأنه إخاء بين من ومن ؟**[١٦٢]".

جاء مؤشر العزوف عن التشهير في المرتبة الثانية، حيث ظهر بكثافة نسبتها ٥٠% (٤تكرارات) وكان بالسلب في كل مواضعه. وقد انصب التشهير في معظمه علي محمد حسنين هيكل[١٦٣] وجريدة الشعب ونعتها بأنها جريدة الإثارة والإرهاب .[١٦٤] ومن أبرز الاستشهادات "**عالم الأستاذ هيكل في السنوات الأخيرة بات مسكونا بأوهام وكوابيس المؤامرات رغم نفيه أنه لا يؤمن بنظرية المؤامرة في تفسير التاريخ ". وفي موضع آخر من نفس المقال "......... أننا نعيب علي الرجل ونعتب عليه أن ينحرف في هذا المنزلق (منزلق التخوين)، فلا نحن نشكك في نزاهته أو وطنيته أو عروبته حينما ينشر دراساته في الخارج بلغات أجنبية وهي مليئة بالمعلومات والأفكار والتحليلات، ولا نتهمه بأنه يفعل ذلك لحساب جهات مشبوهة، وهو يشارك في مؤتمرات في الداخل والخارج تنظمها جهات أجنبية ولا يخطر ببالنا أن يكون ذلك قرينة للشك في نوايا الرجل أو تخوينه أو تكفيره .... وكنا نتمنى ألا يلجأ هيكل لنفس أسلوب المتطرفين الدينيين الذين يكفرون كل من يختلف معهم في الرأي والاجتهاد ".**[١٦٥]

وهكذا ظهرت المؤشرات الدالة على التسامح السياسي في خطاب مركز ابن خلدون وحيال هذه القضية بنسبة ٥٥,٥% مقابل ٤٤,٥% للمؤشرات الدالة على التعصب السياسي (راجع الجداول ٧٠- ٧١- ٧٢).

٧) موقف الكنيسة القبطية الأرثوذكسية

تم الاعتماد في تحليل موقف الكنيسة علي البيان الذي أصدره البابا شنوده بصدد المؤتمر، وكذلك علي خطاب بعض رموز النخبة القبطية ذوي الارتباط الوثيق بالكنيسة القبطية والتي تعد أقرب للتعبير عن موقفها الرسمي. تم الاعتماد في تحليل خطاب بعض رموز النخبة القبطية

علي الملف الذي أفردته مجلة القاهرة لمؤتمر الأقليات وساهم فيه كل من وليم سليمان قلادة وسمير مرقس ونبيل منير .

جاء مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في المرتبة الأولى إذ ظهر في كل المادة موضع التحليل (بيان وثلاثة مقالات). وقد كان للجانب الإيجابي الغلبة حيث حصل علي ٧٥%. بينما برز الجانب السلبي بنسبة ٢٥% .

وقد دارت أبرز الأفكار المعبرة عن الوجه الإيجابي للمؤشر في التحفظ علي وصف الأقباط بأنهم أقلية مع الإقرار في نفس الوقت أن هناك مشكلة قبطية لابد من التعامل معها في إطار الجماعة الوطنية .[١٦٦] ومن أبرز الاستشهادات ما ورد في بيان البابا شنوده " **نحن مصريون، جزء من شعب مصر ولسنا أقلية في مصر، ولا أحب أن نعتبر أنفسنا أقلية ولا أن يسمينا البعض أقلية . فكل من عبارة أغلبية وأقلية، إنما تدل في أسلوبها علي التفرقة والتميز أو التمايز بالنسبة إلى البعض. وهذا لا يليق بالنسبة لأبناء الوطن الواحد وبخاصة في مصر المحبوبة. وإن كان السبب الذي يدعو إلى استخدام عبارتي أغلبية أو أقلية هو الاختلاف في الدين، فإن سماحة الدين أي دين لا تسمح بهذه التفرقة، فكلنا أبناء أب واحد وهو آدم وأم واحدة وهي حواء. وإن كان البعض يريد بتعبير الأقلية الدفاع عن الأقباط فيمكن الدفاع عنهم بدافع المحبة دون استخدام تعبير الأقلية.**[١٦٧] "

تجلي الموقف غير الحدي الثاني في مقال وليم سليمان قلادة، فعلي الرغم من اعتراضه علي توصيف الأقباط بأنهم أقلية ورفضه للإطار الدولي الذي تتم مناقشة القضية في ظله، والذي من شأنه أن يؤدي إلى تفاقمها لا حلها، إلا أنه يقر بوجود مشكلة قبطية بل ويحدد عناصرها وتصوره لحلها إذ يقول " **فإذا كان جميع المهتمين بالشأن العام مفكرين وسياسيين من كل الأحزاب والجماعات والتيارات قد رفضوا بكل حسم أن يكون الأقباط مرادفا للأقلية، فإن الوجه الآخر لهذا الموقف هو الإجماع علي أن المسلمين ليسوا مرادفا للأغلبية السياسية،**". ثم يضيف "**إذن فالخطوة الأولى لنفي الفصام في المجتمع هو وضع خطة شاملة ومتكاملة لتحقيق الحضور القبطي في الكتب التعليمية وفي وسائل الإعلام وفي مختلف أنواع الأعمال الفنية وفي برامج الأحزاب وأنشطتهم ..... هذا أولا. وثانيا أن يطبق مفهوم المواطنة في اختيار قيادات العمل التنفيذي في جميع أجهزته وفي السلك القضائي[١٦٨]**".

أما الموقف الحدي فقد تجلي في الإطلاق في الأحكام عن الدولة المتجانسة التي يستحيل أن يمسها شئ، فضلا عن التعميم وسيطرة النزعة الماضوية علي التفكير. يسطر الكاتب "**وأخطر الكلمات هي كلمة يقصد منها إحداث الفرقة بين البشر فتكون فتنة ولعن الله من أيقظ الفتنة من نومها ... والبشر المراد فرقتهم هم أهل مصر الشعب الواحد، أقدم أمة في التاريخ البشري .... أما الكلمة فهي الأقلية- الأكثرية السلاح الاستعماري الذي طالما حوربت به مصر فلم ينجح وذلك لصعوبة اختراق الكيان الوحدوي للشعب المصري الواحد فهو شعب متجانس لا يمكن تقسيمه يعيش علي أرضه ممتدة يشقها نهر النيل تكون كلا لا يتجزأ ولا ينقسم**". وفي موضع آخر من نفس المقال "**الشعب الواحد هو عقيدة غالية لدي المصري وموروث مقدس يموت من أجل الحفاظ عليه، فلا المؤتمرات تلغي التاريخ .... ولكن بالمؤتمرات نستطيع كشف المؤامرات ضد وحدة هذا الشعب، أن الهموم لا تعني أقليات وأغلبيات لأنها تقع علي الجميع. وهكذا يعيد التاريخ نفسه وتقف كل طوائف الشعب معارضة استخدام سلاح التفرقة والتفتيت إلى أقلية وأغلبية، ومرة أخرى يقف الأقباط رافضين نعتهم بأقلية. وتصرح الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في شخص رئيسها قداسة البابا رفضها لوصف الأقباط بأقلية ... فلا هم أقلية بالمعني الحقوقي**

ولا بالمعني المراد بالكلمة... وإن كانت عقيدتهم المسيحية تختلف عن عقيدة إخوانهم المسلمين، فهذا ليس مبررا لوصفهم بأقلية، فليست بالعدد كما بينا ولا بالدين وإنما تمايز الجماعة يغذيها ثقافيا، علي الأخص والنسيج الوطني واحد"[١٦٩]. كما تجلت النزعة الماضوية في التفكير في استدعاء الكاتب للتاريخ للبرهنة علي أطروحاته.

أما مؤشر العزوف عن التشهير، فقد برز بوجهه السلبي في ثلاثة مقالات، أي بكثافة نسبتها ٧٥%. ودار التشهير حول الاتهام بالعمالة والتخوين والتأكيد علي أن المؤتمر هو خدمة مخططات عالمية وصهيونية تسعي لتفتيت المنطقة[١٧٠]. ومن أبرز الاستشهادات ما سطره أحد الكتاب "ويبقي أن نقول إن تطور النظام العالمي وتداخل العلاقات بين الدول وبين هذه والمنظمات العالمية، أقحم علي العلاقات الداخلية طرفا ثالثا يقف متربصا للتدخل، ومع مجيء عصر المعلومات وأدوات التعرف عليها صارت ثمة شفافية لا تجعل مكانا لمستور يمكن إخفاؤه. والمخططات الدولية والإقليمية جاهزة ..... إن فرار مؤتمر الأقليات من مصر إلي قبرص واختزال لجانه لهو انتصار للجماعة المصرية ولكنه في نفس الوقت يمثل تحديا مستقبليا لها . فهذا المؤتمر لن يكون الأخير من نوعه. وستستمر المحاولات وتتنوع. ومعروف أن التخطيطات الدولية تدخل عامل الزمن في تخطيطها، حتى تنضج الحالة وتكون مهيأة لتقبل الوضع المرسوم لها . الجهد المضاد إذن ضروري – حتمي لكي نقطع الطريق علي كل مؤامرات خلق الشقاق أو استغلال مشاكل داخلية في أيدينا علاجها ".[١٧١]

وهكذا بلغت نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسي في خطاب الكنيسة القبطية حيال القضية ٤٢,٩% مقابل ٥٧,١% للمؤشرات الدالة على التعصب السياسي (راجع الجداول ٧٣- ٧٤- ٧٥).

٨) موقف اللجنة المصرية للوحدة الوطنية

برز مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في وجهه الإيجابي في البيان الذي أصدرته اللجنة، حيث أقرت بأن هناك بعض مشاكل يعاني منها الأقباط، ولكنها رفضت الإطار الذي تتم فيه مناقشة الموضوع، وذلك لخطورة إقحام مؤسسات أجنبية في هذا الشأن. فقد جاء في البيان "إننا نؤمن بأن مصر تعترضها مشكلات عديدة من بينها مشكلات تتعلق بأوضاع أبنائها الأقباط لكن ولاءنا المشترك للوطن وتراثنا التاريخي المجيد يمليان علينا نحن كل المصريين مسلمين وأقباط واجب العمل المشترك من أجل تلافي كل هذه السلبيات والانطلاق معا من أجل وطن يحقق لأبنائه المساواة في الحقوق والواجبات والمعاملة المتكافئة في مختلف المجالات ". وفي موضع آخر من نفس البيان " وهذا العمل المشترك هو والولاء المشترك وخبرات التاريخ وطموحات المستقبل تفرض علينا جميعا أن نرفض أي تدخل أجنبي في هذا الشأن، فمثل هذا التدخل ومهما أفرطنا في حسن النية سيكون بكل المعايير ضارا بمصالحنا ومصالح وطننا".[١٧٢]

٩) موقف لجنة الدفاع عن الثقافة القومية

برز في البيان الصادر عن لجنة الدفاع عن الثقافة القومية كل من مؤشري العـزوف عـن التشهير والتعفف عن استعداء المجتمع بوجهيهما السلبي. تجلي التشهير في التشكيك في النوايـا الوطنية لمنظمي المؤتمر "**وأن المؤسسات الداعية والموجهة للمؤتمر تريد فرض التطبيع مـع إسرائيل أيضا من خلال وضع ما تسميه مشاكل المجتمع الإسرائيلي مع الدروز كإحدى مشـاكل المنطقة وفق مقولة الشرق أوسطية السائدة بالطبع، ورغبة من هذه المؤسسات فـي خدمـة الهدف الجديد لتذويب هوية الوطن العربي وقضايا الشرق أوسطية، تعالج الندوة مشاكله مثـل قضية الأقلية الدرزية في إسرائيل متناسية أن الشعب الفلسطيني كله يعامل كأقليـة مضطـهدة علي أرضه بينما الأقلية الصهيونية الاستعمارية والاستيطانية في تزايد علي الأرض العربيـة**".[١٧٣]

كما برز مؤشر استعداء المجتمع في مناشدة اللجنة مقاطعة المؤتمر "**وتناشد مثقفي مصـر والوطن العربي أن يقاطعوا مثل هذه الندوات وأن يفضحوا أهدافـها والـهيئات التـي تقـف وراءها**".[١٧٤]

١٠) البيان الذي صدر عن مجموعة من رجال السياسة والفكر من مختلف الانتماءات السياسية والفكرية

لم يختلف البيان في مضمونه وموقفه عن بيان اللجنة المصرية للوحدة الوطنية، إذ جاء فيـه "**إن أحدا من المصريين مسلمين أو أقباطا لم ولن يقبل أن تكون مشكلته في إطار وطنه محـلا لتدخل أجنبي أيا كان الغلاف الذي يغلف به هذا التدخل نفسه. إننا ندرك أن بمصـر مشـكلات عديدة اقتصادية واجتماعية ومن بينها مشاكل تتعلق بأوضاع الأقباط، لكننا نؤكد أن حل هـذه المشكلات منوط بالمصريين وحدهم وفي إطار تعاملهم المشترك دون أي تدخل أجنبي**".[١٧٥]

وقد وقع علي هذا البيان خالد محيي الدين، إبراهيم فرج، أحمد الغندور، ميلاد حنا، جمـال بدوي، رفعت السعيد، يونان لبيب رزق، منير فخري عبد النور، عبد العـال البـاقوري، مـاجد عطية، محمد أبو الإسعاد، فؤاد اسكندر، سمير مرقس .

الخلاصة

يكشف العرض السابق عن عدد من النتائج :

-مالت مواقف حزب الوفد واللجنة المصرية للوحدة الوطنية ومجموعة رجال الفكر والسياسة ميلا مطلقا نحو التسامح السياسي، فلم تظهر أي مؤشرات دالة علي التعصب السياسي في خطابهم. تلاهم في الترتيب حزب التجمع حيث بلغت نسبة تسامحه ٨١,١% ثم جريدة الأهرام ٤٨,٢% ثم حزب العمل ٢١,٤% ثم الحزب الناصري ٢٠% وأخيرا لجنة الدفاع عن الثقافة القومية والتي مال موقفها ميلا مطلقا نحو التعصب السياسي ١٠٠%.

-لم تختلف قضية الأقليات عن القضايا السابقة في احتلال مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية بوجهيه الإيجابي والسلبي الصدارة. تلي ذلك مؤشر العزوف عن التشهير، والذي بدوره احتل مكانة بارزة في هذه القضية لم يحظ بها في باقي القضايا محل التحليل.

-علي الرغم من اختلاف التوجهات الإيديولوجية والفكرية وتباين المواقف من القضية موضع التحليل، فقد تشابهت مضامين مؤشر المواقف غير الحدية بدرجة واضحة سواء في جانبها الإيجابي أو السلبي. دارت أغلبية المواقف غير الحدية حول ضرورة مناقشة قضايا الأقليات بصفة عامة وقضية الأقلية القبطية في مصر بصفة خاصة مناقشة موضوعية تستهدف حلها، وذلك في إطار التأكيد علي معارضة إقحام مؤسسات دولية أو أجنبية في هذا الشأن، فالإطار الوحيد الصالح لمناقشة مثل هذه القضايا الحساسة هو الجماعة الوطنية. هذا فضلا عن الأفكار التي أكدت علي أن إطلاق لفظ الأقلية علي الأقباط لا يقلل من شأنهم ولا ينفي أنهم جزء من النسيج الوطني. وأخيرا الدعوة للاهتمام بجوهر الأشياء أكثر من مسمياتها. وعلي خلاف ذلك جاءت المواقف الحدية التي ركزت علي نفي واستبعاد مصطلح الأقلية، واعتباره يتناقض تناقضا جوهريا مع كون الأقباط جزءا من النسيج الوطني. كما برز في هذا الصدد أيضا التأكيد علي نفي ما يطلق عليه مسألة أو مشكلة قبطية. وتجدر الإشارة إلى أن هناك أفكارا ومفردات معينة سيطرت علي خطاب هذه الفئة، عبرت عن الميل للتعميم والمبالغة الشديدة في ذلك باستخدام مترادفات مثل "جميع/ كل المصريين" بصورة متكررة، للتأكيد علي رفض الجميع، مسلمين وأقباط مناقشة مثل هذه القضية. وكذلك ترديد مفردات واحدة مثل النسيج الواحد والكتلة الواحدة. وغني عن البيان مدي دلالة ذلك في إبراز تأثير الثقافة الدافعة للمجاراة علي قطاعات عديدة من المشاركين في الحوار والتي تجلت بوضوح في معظم المواقف التي تلت موقف هيكل والتي رددت مقولاته وأطروحاته بل واستشهدت بها.

-من أهم ما يميز هذه القضية عن غيرها من القضايا محل التحليل كثافة الاستعانة بالتاريخ واستدعاء الماضي للبرهنة علي سلامة الحاضر وأمن المستقبل. فقد كانت النزعة الماضوية والجامدة (الاستاتيكية) في التفكير بارزة لدي أصحاب المواقف الحدية حيال هذه القضية. وهذا علي خلاف قضية مؤتمر بكين حيث كانت السمة السائدة في خطاب هذه الفئة التركيز علي الاستقطاب الحاد بين الشرق والغرب.

-مثل موقف حزب الوفد إشكالية، فعلي الرغم من أن المقال الوحيد الذي نشر حول الموضوع تبني موقفا موضوعيا وغير حدي حيث أقر الكاتب بوجود مشكلة قبطية وأن افضل إطار للتعامل معها هو الإطار الوطني وليس الدولي. ومع ذلك فإن احتساب هذا الموقف لحزب الوفد علي انه موقف متسامح مسألة محل شك وذلك لعدة أسباب؛ أولها إنه من الصعب التعميم علي أساس موقف واحد، ثانيها عدم التوازن بين ثقل قضية مثل قضية الوحدة الوطنية في تراث الوفد التاريخي وبرنامجه الليبرالي، وبين معالجة القضية علي صفحات الجريدة مما يثير الدهشة من هذا الموقف، هل القضية أصبحت شديدة الحساسية مما يجعل تناولها أمرا محفوفا بالمزالق أم أنها لم تعد علي قائمة أولويات اهتمامات الحزب، أم أنها الليبرالية المحافظة التي تسود فكر قيادات الحزب ورجالاته وتتحكم في مواقفهم. أما آخر الأسباب فينحصر في الموقف من نشر مقال هيكل، باعتبار ذلك مؤشرا علي مدي احترام حرية الرأي والتعبير.

-انفرد الحزب الناصري بالتأكيد علي إنه لا سبيل لحل المشكلة القبطية إلا في إطار صياغة مشروع وطني وقومي وحضاري مشترك.

-انفرد حزب التجمع بالتشديد علي خطورة تجاهل أن هناك مشكلة قبطية.

رابعا: قضية التقييم الموضوعي لتاريخنا المعاصر

قضية تقييم ثورة يوليو ١٩٥٢

بلغ مجمل المقالات موضع التحليل في هذه القضية ٢١ مقالا موزعة علي كل من صحف الأهرام والوفد والشعب والأهالي وصوت العرب. وقد تم الاستعانة بجريدة صوت العرب لتعبر عن وجهات نظر الحزب الناصري تحت التأسيس في ذلك الوقت. وقد امتدت العينة الزمنية للدراسة من ٥ يونيو ١٩٨٦ إلى ١٤ أغسطس ١٩٨٦، وذلك في إطار مسح شامل بدأ من أول يونيو ١٩٨٦ حتى آخر أغسطس ١٩٨٦، وذلك بالنسبة للصحف الأربع الأولى، أما صحيفة صوت العرب فقد اختلف إطار المسح إذ بدأ من أغسطس ١٩٨٦ - صدور أول عدد من الجريدة حتى آخر سبتمبر من نفس العام. (راجع الجدول رقم ٧٦).

وقد وقع الاختيار علي عام ١٩٨٦ بالتحديد دون الأعوام الأخرى لعاملين، الأول إنه العام الذي سبق انتخابات ١٩٨٧ واتسم بمناخ سياسي نشط لدى معظم الأحزاب السياسية من حيث استكمال هياكلها التنظيمية وإعداد نفسها للانتخابات، والثاني أن ذلك العام هو عام صدور صحيفة تعبر عن أحد التيارات السياسية القائمة وهو التيار الناصري .

١) جريدة الأهرام

في حدود المسح السابق الإشارة إليه اقتصرت العينة الزمنية للدراسة على الفترة ٢٣ يوليو ١٩٨٦ حتى ٣١ يوليو ١٩٨٦. بلغ عدد المقالات المنشورة مقالتين فقط.

كان لمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية الغلبة المطلقة، إذ ظهر بوجهه الإيجابي في كلا المقالين بنسبة ١٠٠%. غلب علي الموقفين التقييم الموضوعي للثورة ما لها وما عليها. ففي مقابل نجاح الثورة في تحقيق إنجازات اجتماعية واقتصادية وسياسية عديدة خدمت القطاعات الشعبية المطحونة مثل الإصلاح الزراعي ومجانية التعليم وتأميم قناة السويس وبناء السد العالي وتجربة التصنيع ودعم الفقراء ومحدودي الدخل، فإنها أخفقت إخفاقا رهيبا في قضية الديمقراطية والحريات السياسية .[١٧٦]

ومن أبرز الاستشهادات الدالة في هذا الشأن " **قامت ثورة يوليو في لحظة تاريخية استفحل فيها الاستبداد الملكي والظلم الاجتماعي وانتشر الفساد. أدرك الشعب بفطرته أنها رد الفعل الطبيعي لمعاناته فالتف حولها دون تردد وتوقع أن يلقي علي يديها الدواء لجميع أدوائه، وحققت الثورة توقعاته في ميدان العدالة الاجتماعية بسلسلة من الإنجازات كالإصلاح الزراعي وما قدمته في مجالات الصناعة والزراعة والخدمات. وبصفة عامة شعر الشعب الكادح بأنه أصبح بؤرة الاهتمام والرعاية لأول مرة في حياته. غير أنها اختارت أن تكون امتدادا للنظام الملكي في استبداده ومساره وتفوقت عليه في هذا المجال بعنف لم نسمع بمثله من قبل وقسوة لا يقدم عليها إلا الأبالسة، ثم انساقت إلى تحديات عالمية لم تكن تملك ولا يمكن أن تملك القوة اللازمة لها مدفوعة برومانسية خيالية وشهامة قومية غير ملقية بالا بالعواقب حتى انتهت إلى مصيرها المحتوم في ٥ يونيو**".[١٧٧]

وهكذا من واقع تحليل خطاب جريدة الأهرام كان للمؤشرات الدالة على التسامح السياسي الغلبة المطلقة إذ ظهرت بنسبة ١٠٠% (راجع الجداول ٧٧- ٧٨- ٧٩).

٢) جريدة الشعب

امتدت العينة الزمنية للدراسة من ٢٢ يوليو ١٩٨٦ حتى ٢٩ يوليو ١٩٨٦ وأسفرت عن ثلاثة مقالات. كان لمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية الغلبة المطلقة، إذ ظهر في المقالات الثلاثة بالإيجاب. طرحت المقالات محل التحليل رؤية موضوعية نقدية للثورة، ما يحسب لها وما يحسب عليها. من أهم ما يحسب للثورة أنها أزالت النظام الملكي وأخرجت الاحتلال البريطاني واستعادت قناة السويس. ومع ذلك لم تكن الثورة عملا ملائكيا طهورا خاليا من النقص "**فالأخطاء الجسام في تاريخ ثورة يوليو كانت كثيرة بلا شك، ولكنها ككل التاريخ الإنساني المليء بالسقطات والعثرات والهزائم المروعة والانتكاسات ولكن الإنسان في آخر الأمر هو خليفة الله في أرضه**". وفي موضع آخر من نفس المقال "**والواجب أن نحاول استخلاص العبرة والعظة من**

هذا التاريخ كله وأن نتعرف علي الأخطاء ونتبين العظات لا لندين شخصا أو لنصيب جماعة بل لنتحاشى في المستقبل ما وقع سلفنا فيه أو ما استخلصه آباؤنا من العظات والعبرات"(١٧٨).

ومن أبرز الاستشهادات الأخرى ما سطره كاتب آخر " **وليس مطلوبا و لا ممكنا أن يصل الناس جميعا إلى رؤية تفصيلية واحدة ومتكاملة إذا تحدثوا عن ٢٣ يوليو أو عن أي حدث آخر، فاختلاف البشر سنة من سنن الله"**، ثم يسرد ما يحسب للثورة من إيجابيات مثل القضاء علي السيطرة الأجنبية والسعي لتحقيق العدالة الاجتماعية، وما يؤخذ عليها من سلبيات وبالتحديد موقفها من قضية الممارسة الديمقراطية وكذلك هزيمة ١٩٦٧(١٧٩).

وهكذا كان للمؤشرات الدالة على التسامح السياسي الغلبة المطلقة في خطاب حزب العمل حيال قضية تقييم ثورة يوليو (راجع الجداول ٨٠- ٨١- ٨٢).

٣) جريدة الأهالي

اقتصرت العينة الزمنية للدراسة علي يوم ٢٣ يوليو ١٩٨٦ حيث لم تتوفر مادة قبل أو بعد ذلك. بلغ عدد المقالات موضع التحليل مقالا واحدا. لم يظهر فيه سوي مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية في وجهه الإيجابي، حيث قدم كاتبه رؤية موضوعية في تقييمه للثورة، فبقدر ما نجحت الثورة في تحقيق عديد من الإنجازات علي مستوي المسألة الاجتماعية والوطنية، بقدر ما كانت المسألة الديمقراطية أبرز نقاط ضعفها. يقول الكاتب **"ولا غرو في ذلك إذ أن معالجة المسألة الديمقراطية في ظل نظام يوليو كانت أضعف حلقات بنيان الدولة والمجتمع المصري في ظل عهد الرئيس الراحل جمال عبد الناصر. وإذا كان من الصعب علي خصوم نظام يوليو طعن إنجازات ثورة يوليو من خلال تناول المسألة الوطنية والمسألة الاجتماعية بالنقد والتجريح، عندئذ تصبح المسألة الديمقراطية هي ستار الدخان الكثيف الذي يحتمي وراءه خصوم نظام يوليو لطمس معالم الإنجازات في المجالات الأخرى لاسيما علي الجبهة الوطنية والجبهة الاجتماعية"**(١٨٠).

لم يختلف موقف حزب التجمع عن موقف كل من الأهرام وحزب العمل حيال القضية، إذ ظهرت قيم التسامح السياسي بنسبة ١٠٠% (راجع الجداول ٨٣- ٨٤- ٨٥).

٤) جريدة الوفد

امتدت العينة الزمنية للدراسة من ٥ يونيو ١٩٨٦ حتى ١٤ أغسطس ١٩٨٦. أسفر المسح عن ثماني مقالات. كان لمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية الغلبة المطلقة، إذ ظهر بنسبة ١٠٠% (٨ تكرارات في المقالات الثماني)، وكان لوجهه السلبي الصدارة حيث بلغت نسبة المواقف السلبية ٨٧,٥% مقابل ١٢,٥ % للمواقف الإيجابية. دارت الأفكار المعبرة عن المواقف الحدية حول اعتبار ثورة يوليو ونظام عبد الناصر أساس كل بلاء يعاني منه الوطن(١٨١)، وتعديد سلبياتها وإنكار أي إيجابيات تحققت في ظلها، فلم ينتج عن ثورة يوليو سوي قهر الإنسان والحكم

الفاشي والفساد وقهر الفكر وتزييف التاريخ والهزيمة والاحتلال[١٨٢]. ومن أبرز الاستشهادات "**فالهزائم العسكرية الماحقة لا تصيب الأمم في لحظات قوتها ومجدها، وإنما تصيبها دائما في لحظات ضعفها وتمزقها وانحلالها وهذا حال مصر قبيل هزيمة ١٩٦٧، لقد جاءتها الهزيمة العسكرية لتتوج الهزائم المتراكمة علي كل مستويات حياتها. لقد جاءتها كنتيجة طبيعية لكل تلك الجرائم والمفاسد والأخطاء التي توالت علي رؤوس أبنائها خلال عهد القيادة التقدمية الناصرية، ومصر اليوم مازالت تئن تحت حطام الخرائب والأطلال التي خلفتها هذه القيادة ومازال شعبها يعاني الجهل بكل حقائقها وأسبابها[١٨٣]**".

أما الموقف الوحيد الذي اتسم بالموضوعية النسبية كان موقف عبد العظيم رمضان، فرغم تركيزه هو الآخر علي مثالب ثورة يوليو، إلا أنه أثار قضيتين هامتين رجحا تسكين موقفه في خانة المواقف غير الحدية، القضية الأولى هي خطورة العبث بالتاريخ وتصوير أي عصر بأن كله مفاسد علي التكوين السياسي للشباب. أما القضية الثانية فكانت إشارته لحقيقة موقف عبد الناصر من عودة الديمقراطية والصراع في مجلس قيادة الثورة بين أنصار عودة الديمقراطية ومنهم عبد الناصر وأنصار بقاء الجيش في السلطة[١٨٤].

وفيما يختص بمؤشر العزوف عن التشهير، فقد جاء بنسبة ٢٥% (تكراران من ثمانية تكرارات) وكان بالسلب في كل مواضعه. انصبت الأفكار الدالة عليه حول السخرية من إنجازات ثورة يوليو وتسفيه أعمالها وتشويه قياداتها[١٨٥]. فضلا عن توجيه القذف والسب للناصريين، فعلي سبيل المثال يقارن أحد الكتاب بين موقف الناصريين من هزيمة يونيو ١٩٦٧ وصمتهم إزاءها وبين موقفهم من عودة طابا فيقول "**كل هذا قد حدث (يقصد هزيمة ١٩٦٧) ولم يفتح فأر من فئران مجلس الأمة فمه بكلمة عن الهوان الذي عاشته مصر السنوات السبع العجاف، واليوم لم يبق لنا إلا أقل من ثمانمائة متر من أرض سيناء وهي منطقة طابا، فإذا بالفئران تخرج من جحورها وتطلب الاستيلاء علي هذه المساحة ولو بقوة السلاح !! أين كنتم عندما كانت سيناء كلها وضفة قناتنا في حجر العدو، لقد كنتم وزراء الهوان وعبيد السلطان والمشاركين في كل مصاب نزل بالبلاد**"[١٨٦]

كانت الغلبة للمؤشرات الدالة على التعصب السياسي في خطاب حزب الوفد، إذ بلغت نسبة ظهورها ٩٠% مقابل ١٠% للمؤشرات الدالة على التسامح السياسي (راجع الجداول ٨٦- ٨٧- ٨٨).

٥) صوت العرب

امتدت العينة الزمنية للدراسة من ١٠ أغسطس ١٩٨٦ حتى ٢٨ سبتمبر ١٩٨٦، وقد بلغ مجمل المقالات موضع التحليل ستة مقالات. كان لمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية بوجهيه الإيجابي والسلبي الغلبة المطلقة، أي ظهر بنسبة ١٠٠%. وإن طغي الوجه السلبي علي الإيجابي بصورة غالبة إذ حصل علي نسبة ٨٣.٣% مقابل ١٦,٧% للوجه الإيجابي. دارت أهم الأفكار المعبرة عن المواقف الحدية السلبية حول التأكيد علي أن كل ما فعلته الثورة كان بمثابة إنجاز إيجابي، بل السعي لتبرير أي سلبيات أو سقطات، فضلا عن سيادة الخطاب الطوباوي عن الثورة وغلبة النزعة الماضوية والجامدة علي التفكير، حيث يتم اعتبار ثورة يوليو نموذجا من الممكن أن يتكرر بكل حذافيره في الوقت الحاضر بغض النظر عن أي متغيرات داخلية أو إقليمية أو دولية وبدون أي رؤية نقدية[١٨٧]. ومن أبرز الاستشهادات علي الخطاب الطوباوي لأحد الكتاب

والذي تحدث فيه عما أعطته الثورة للفلاح والعامل "فالتاريخ يقول إن الفلاحين وهم أغلبية الشعب في مصر ظلوا مقهورين مغلوبين علي أمرهم يتحكم فيهم الملاك، يفرضون عليهم الإيجارات المرتفعة ويقرضونهم بالفوائد الربوية .... وملك الفلاح حريته واسترد كرامته بقيام الثورة، فلأول مرة يصبح مالكا للأراضي ويحصل علي نصيب عادل ويصبح قرة أعين الحاكمين والمسئولين، بل أن ملاك الأرض والمترفين وأبناءهم لبسوا جلبابا وتزينوا بلقب فلاح غشا ورياء عندما أصبح لقب فلاح مجلب للسعادة وليس سببا للاستهزاء"(١٨٨).

ومن نماذج سيادة النظرة الماضوية والجامدة في التفكير "كل يوم يمر يؤكد بأكثر من سابقه أن مبادئ عبد الناصر وحلوله هي الصحيحة وأنه ليس لمصر بديل آخر ...وتنبع مشاكلنا الحاضرة وعلي الأصح مآسينا من أننا نعاند الواقع ونصر علي اختيار الطريق المعاكس وتتمسك حكومتنا أن تحل مشاكلنا حلولا رأسمالية وفي فلك الغرب. وقد جربنا الأمر قبل ثورة يوليو وبعدها وجربته دول كثيرة مثلنا وانتهت إلى ثبوت فشله. وقد اختار عبد الناصر الطريق العربي الديمقراطي الاشتراكي العلماني غير المنحاز وأثبت تفكيرا وتطبيقا أنه ليس لمصر طريق غيره".(١٨٩)

أما الموقف الوحيد الأقرب للموضوعية واللاحدية فهو الموقف الذي نظر للثورة كتجربة من الطبيعي أن يصاحبها أخطاء وسلبيات وانتقد التركيز علي الجزء دون الكل يقول الكاتب "ومن الطبيعي أن يحدث ذلك بل ومن الطبيعي أن يصاحب التجربة الكبيرة أخطاء وسلبيات، ولكن من غير الطبيعي أن تقتحم هذه القوي التي تتحدث عنها جحافل البشر التي أيدت عبد الناصر، يقتحمونها في عملية غسيل مخ واسعة هدفها النظر للأمور بالمقلوب، فإذا كانت الثورة قد استهدفت العدل فهي ثورة ظالمة .... ولا أظن أن العيب في عبد الناصر، ولكن العيب فيما يرون الجزء ولا يرون الكل، يصدرون الأحكام ولا يحترمون الحقائق ويخلطون بين ما هو مؤقت وتكتيكي وما هو دائم واستراتيجي ومبدئي...".(١٩٠)

يكشف العرض السابق عن بعض الدلالات:

-كان الوفد أكثر الأحزاب تعصبا حيال قضية تقييم ثورة يوليو، فلم تظهر مؤشرات التسامح السياسي في خطابه سوي بنسبة ١٠% مقابل ٩٠% لمؤشرات التعصب السياسي. تلاه في الترتيب الحزب الناصري تحت التأسيس، إذ حصلت المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي علي ١٦,٧% مقابل ٨٣,٣% لمؤشرات التعصب السياسي. أما الأهرام والشعب والأهالي، فقد مالت مواقفهم نحو التسامح السياسي ميلا مطلقا.

-لم تخرج قضية تقييم ثورة يوليو عن المسار، كان لمؤشر المواقف الحدية بوجهيه الإيجابي والسلبي الصدارة المطلقة. تلا ذلك مؤشر التشهير بفارق كبير.

-لم تخرج معظم المواقف الموضوعية غير الحدية عن أنه بقدر ما حققت الثورة من نجاحات في المسألة الاجتماعية والوطنية بقدر ما أخفقت إخفاقا شديدا في المسألة الديمقراطية . أما المواقف الحدية السلبية فقد كانت سمتها الأساسية التعميم والتبسيط المخل، فإما التركيز علي سلبيات الثورة، بل واعتبار كل ما تم في عهدها من السلبيات وأنها أساس كل بلاء حل بالوطن، وإما النظر إليها نظره طوباوية رومانسية واعتبارها نموذجا مثاليا لابد أن يتكرر .

-انفردت جريدة الشعب بأنها في إطار تناولها لثورة يوليو طرحت منهجا لتقييم التاريخ من خلال النظر إليه كتجربة إنسانية مليئة بالنجاحات والإخفاقات، وإن الهدف من التقييم هو استخلاص العبر للمستقبل .

-بقدر ما غلب علي تناول حزب الوفد للقضية منطق تصفية الحسابات والتشويه مما أوضح العلاقة الثأرية بين الوفد والثورة. بقدر ما ساد تناول صوت العرب للقضية نزعة رومانسية طوباوية سعت لتمجيد الثورة بكل السبل.

مناقشة النتائج

ستنحصر مناقشة النتائج في ثلاثة محاور :

١- السمات والملامح البارزة في الخطاب ويقصد بها أهم ما تم استخلاصه من سمات وملامح من خلال تحليل مضمون هذا الخطاب ككل .

٢- مواقف منظمات المجتمع المدني المختلفة تجاه القضايا محل التحليل .

٣- أهم المحددات الحاكمة والمفسرة لهذه المواقف .

المحور الأول: سمات الخطاب وملامحه

كشف تحليل مضمون الخطاب عن سمات عامة تسيطر علي خطاب النخبة بغض النظر عن اختلاف انتماءاتها السياسية والتنظيمية . وما يعنيه ذلك من أن هناك ثقافة وبنية عقلية وفكرية خلف الخطاب ، ربما تتجاوز أهمية الانتماءات السياسية والإيديولوجية ، ومن أبرز هذه السمات:-

- بروز بعض المؤشرات وتكرارها مقابل اختفاء مؤشرات أخرى . كان لمؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية بوجهيه الإيجابي والسلبي الصدارة في كل القضايا، ولدي كل عينة الخطاب التي تم تحليلها باستثناءات قليلة للغاية. جاء في المرتبة الثانية كل من مؤشري العزوف عن التشهير وتجنب التكفير واستنكاره، وإن اختلف الترتيب فيما بينهما من قضية إلى أخرى . فبينما برز المؤشر الأول في قضايا الأقلية القبطية والمرأة وتقييم ثورة يوليو، فإن المؤشر الثاني تجلي في قضية الدين وحرية الفكر. بعد ذلك جاءت كل من مؤشرات حرية التعبير والتعفف عن استعداء السلطة والمجتمع على المختلف ومراجعة الذات ونقدها. وفي مقابل ذلك اختفت عديد من مؤشرات مفهوم التسامح السياسي الأخرى مثل حق التنظيم والتجمع وتقلد المناصب الحكومية والعامة والتدريس في المدارس والجامعات العامة .[راجع ترتيب المؤشرات في ملاحق الدراسة].

- إن ما يتمتع به مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية من أهمية بالغة في هذا الخطاب يشير إلى أن هناك سمات شخصية وطريقة تفكير، وأيضا نسقا قيميا وثقافيا سائدا وقابعا في الخلفية. يرتبط المؤشر في وجهه السلبي ارتباطا وثيقا بسمات الشخصية السلطوية والدوجماتية وكذلك بالثقافة الدافعة للمجاراة السياسية. فقد اتسمت المواقف الحدية السلبية بسيطرة الميل نحو الاستجابات المتطرفة (ابيض أم اسود / مع أو ضد)، وتبني الأنماط

الثابتة في التفكير التي تقوم علي إدراك يتسم بالصرامة النسبية والتبسيط المخـل والمتحـيز لجانب من جوانب الحقيقة دون سواه ، وبالتالي افتقاد النظرة الموضوعية للأمـــور. فعلــي سبيل المثال كانت زاوية التركيز في الخطاب الأميل للتعصب السياسي حيال قضية نصر أبو زيد تنحصر في أن كتاباته تمثل طعنا في الدين الإسلامي وإلحادا وكفرا، وأنها مرفوضة مـن الجميع؛ القراء والمتخصصين، وذلك في مقابل تجاهل أي زوايا أخرى في القضيـــة. كمـا سادت لغة الخطاب مفردات تدل علي الإطلاق والقطع والتعميم الشديد مثل "وقياسه هــذا باطل غاية في البطلان لا يصح من أي وجه". فضلا عن ابتكار التصنيفـات الاسـتقطابية الحادة مثل دعاة التكفير / دعاة التفكير أو شيوعيين وملاحدة / مسلمين. ولم يختلف الأمــر في الجدل حول مؤتمر بكين إذ انحصر النظر للمؤتمر في زاوية واحدة لاغير، وهـــي أنــه يهدف إلى تدمير الأسرة والإباحية الجنسية ونشر الشذوذ الجنسي في مقابل إهمال أي جوانب أخرى تهتم بحقوق المرأة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. كما أستقر التصنيف الشـــائع في هذه القضية علي الغرب بضلالاته مقابل الشرق بأصالته. وعلي نفس المنوال تم التركيز في قضية مؤتمر الاقليات علي زاوية واحدة لاغير وهي رفض نعت الأقبـــاط بأنـــهم أقليـــة والجزم بتناقض ذلك مع أنهم جزء من النسيج الوطني، وفي نفس الوقت تجاهل واسـتنكار أن هناك مشكلة قبطية أو حتى قلق قبطي ينبغي مناقشته سواء كان حقيقيا أو متخيــلا. ومـن ناحية ثانية تم استخدام عديد من الكلمات والصياغات الدالة علي التعميم واثبـــات الإجمـــاع والاتفاق العام مثل " كل – جميع المصريين مسلمين وأقباط يرفضون هذا التصنيف المشـــوه ويقاومونه" أو " وجاءت الردود من جميع الاتجاهات رافضة ومتحدة ....".. كما أســـتقر التصنيف في هذه القضية علي متآمر وخائن مقابل وطني. لم تخرج قضية تقييم ثورة يوليو عن المسار، إذ أنصب التركيز علي جانب واحد دون آخر؛ إما السلبيات فقط مع تضخيمـــها بصورة تشوه أي إنجازات، أو الإيجابيات فحسب دون تقديم أي رؤية موضوعيـــة نقديـــة. وهكذا تم تناول الحقيقة من زاوية واحدة دون سواها.

- كما برزت النزعة الماضوية والجامدة (الاستاتيكية) في التفكير وهي من ضمن ســـمات الشخصية ذات التفكير النمطي أيضا، والتي تتصف بالثبات الأبدي والافتقـــار للقـــدرة علـــي التغيير. تجلت هذه النزعة في استدعاء التاريخ والتمسك بـــالمقولات الراســـخة والمتداولـــة المتفقة مع ما هو سائد من قيم ومعايير اجتماعية بغض النظر عما طرأ من تغيرات في كافـة مجالات الحياة وما يفرضه ذلك من ضرورة إعادة النظر في هذه المقولات. وقد أطلق أحـد الباحثين علي هذه النزعة ثقافة غيبوبة الماضي والتي يري أنصارها فـــي التـــاريخ مرجعـــا أساسيا يطغي علي أي تطورات حديثة وسريعة ومتلاحقة[١٩١]. وقد كانت قضيـــة مؤتمـــر الاقليات من أبرز القضايا التي تجلت فيها النزعة الماضوية والجامدة في التفكير.

- كان الاعتقاد بالنقاوة الأخلاقية للجماعة مقابل التلوث الأخلاقي للأخــــر المختلـــف آخـــر سمات الشخصية الدوجماتية والسلطوية التي سادت الخطاب موضع التحليل. ففـــي مقـــابل التأكيد علي تمثل الأنا أو الـــ "نحن" لكل قيم الخير والأصالة والشرف والأمانة ...هناك تأكيد علي أن الآخر– سواء كان الآخر الحضارى (الغرب) أو الآخر الوطني (المختلف)– يفتقـــد لهذه الصفات كلها بل هو علي النقيض منها. وقد وضحت هذه السمة بصورة ملموسة فـــي الجدل حول قضايا مؤتمر بكين وثورة يوليو ومؤتمر الاقليات.

- ظهرت تأثيرات الثقافة الدافعة للمجاراة في مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية بكل وجهيه الإيجابي والسلبي، وتمثل ذلك في ترديد واجترار نفس الاطروحات والمقولات لدي الجميع سواء الذين تبنوا مواقف حدية أو الذين اتخذوا مواقف موضوعية وغير حدية. فضلا عن ذلك كان هناك التزام بالأفكار الذي طرحها ذوو التأثير الاجتماعي سواء كان هذا التأثير معلوماتيا أو قيميا(١٩٢). وقد وضح ذلك في الكتابات التي تلت مقال هيكل وبيان البابا شنوده بصدد مؤتمر الاقليات، وكذلك بيان شيخ الأزهر بشأن مؤتمر بكين، إذ رددت معظم هذه الكتابات ما طرحه هؤلاء من مقولات بل واستخدموا نفس المفردات اللغوية واقتبسوا بعض النصوص من هذه الكتابات. والمثير للدهشة أن هؤلاء المتأثرين كانوا أشد تطرفا في مواقفهم من الذين مارسوا التأثير.

- أشار تشابه مضامين المواقف الحدية فيما بينها وكذلك مضامين المواقف غير الحدية فيما بينها إلى أن مساحات التنوع السياسي محدودة وهو ما يطلق عليه ثقافة التنوع السياسي والتي تدفع نحو التسامح السياسي وتكرسه. وأخيرا فإن خطورة سيادة هذا المؤشر تكمن في أنه أقل المؤشرات عرضة للتغيير نظرا لارتباطه الوثيق بسمات الشخصية وبالثقافة السياسية السائدة.

- ارتبط كل من مؤشري العزوف عن التشهير وتجنب التكفير واستنكاره بنوعية معينة من القضايا. فبينما كان المؤشر الأول أكثر التصاقا بقضية مؤتمر الاقليات وتقييم ثورة يوليو، أرتبط المؤشر الثاني بقضية الدين وحرية الفكر (نصر حامد أبو زيد). وما يعنيه ذلك من وجود علاقة بين طبيعة القضايا ونوعية المؤشرات التي يحفل بها الخطاب. كما لوحظ ارتباط مؤشر التشهير بأشخاص بأعينهم، ربما لو كان أطراف قضية ما غير هؤلاء الأشخاص لما وصل التشهير للمدى الذي وصل إليه. لقد كانت تصفية الحسابات الشخصية والخصومات السياسية واضحة في كل من قضيتي مؤتمر الاقليات وتقييم ثورة يوليو. فلم تحظ قضية مثل قضية مؤتمر الاقليات بهذا الكم الهائل من الاتهام بالعمالة والتآمر والتخوين، كما لم تحظ شخصية مثل شخصية جمال عبد الناصر بأوصاف الطاغية والديكتاتور.... وهكذا كان الخلط واضحا بين الأشخاص والقضايا.

- يرتبط كل من مؤشري التشهير والتكفير بمدي توافر الثقة المتبادلة في العلاقات الاجتماعية – وهي سمة ثقافية وثيقة الصلة بالتسامح – تتشكل بمقتضى الخبرة التاريخية التي يتعرض إليها البشر. تنطوي هذه الثقة المتبادلة علي القبول بقواعد الديمقراطية، وبالتالي اعتبار من يختلف في الرأي مواطنا منتميا وينبغي احترامه وليس خائنا. وقد أوضح تكرار كل من مؤشري التشهير والتكفير في وجهيهما السلبي مدي الافتقار لهذه الثقة. ومن ناحية أخرى فإن ممارسة التشهير والتكفير تعد نوعا من توقيع العقاب علي الآخر أو من يخرج عن المألوف من قبل المجتمع وهي أحد آليات تكريس الثقافة الدافعة للمجاراة.

- يشير اللجوء إلى استعداء السلطة والمجتمع علي المختلف – وما يعنيه ذلك من المطالبة بتوقيع العقاب عليه سواء كان ماديا أو معنويا – إلى الإلحاح علي تكريس آليات الثقافة الدافعة للمجاراة. كما يمثل مع مؤشر المواقف الحدية ضلعي الفكر والسلوك. ولحسن الحظ أن مؤشر استعداء السلطة والمجتمع لم يكن واسع الانتشار في الخطاب موضع التحليل .

- مثلت قضية حرية التفكير والاعتقاد والتعبير إشكالية بالغة التعقيد لدي معظم الأطـــراف المشاركة في الحوار. فبغض النظر عن إيديولوجية الخطاب هل هو إسلامي أم ليـــبرالي أم يساري، كان هناك إدراك بل وتأكيد علي أن هناك حدود لحرية التعبير وأنها ليست مطلقـــة. فعلي سبيل المثال أكد كل من رموز التيار الليبرالي والإسلامي علي أن هناك حدود لحريـــة التعبير والتفكير والاعتقاد. وأنه من المستحيل النظر للحرية نظرة مجردة، وأن حرية البحث العلمي مبدأ أساسي بشرط أن تتوافق مع الأسس والتقاليد والآداب العامة للمجتمع، وأن مـــن حق الجامعة مصادرة أي أفكار أو دروس تمس الأديان والمعتقدات، وأنـــه مـــن المســتحيل نسيان أو تناسي أن إنتاجا مثل إنتاج نصر أبو زيد يناقش في دولة إسلامية. وأن هناك فرقـا بين حرية الاعتقاد وحرية التعبير. وفي مقابل ذلك لم يجد رموز التيـــار اليســاري مــبررا للدفاع عن حرية الرأي والاعتقاد والتعبير في قضية نصر أبو زيد سوي أن الإســلام يكفـل تلك الحريات والسعي للبرهنة علي ذلك بآيات من القرآن ، فلم يلجـــأوا للدفـــاع عـــن هـــذه الحريات من منطلق أنها من حقوق الإنسان بصفة عامة. وهكذا بحثوا عن طريق أكثر أمانـا للدفاع عن مواقفهم.

- ترتبط إشكالية حدود حرية التعبير والاعتقاد والتفكير بمدي إدراك المتاح مـــن الحريـــة السياسية والمسموح به. وهنا القيد ليس من الدولة ولكن من المجتمع ذاته، فهو قيـــد ذاتـــي self censorship. فالمجتمع هو الذي يحدد ما هو مسموح به من حرية سياســـية والفـــرد يتحرك في إطار هذه الحدود. والمثير للدهشة أن الظواهر أثبتت أن هذا القيد الذاتي أقـــوي من القيد الخارجي المتمثل في الدولة. ففيما أطلق عليها أزمة قـــانون الصحافـــة رفضـــت مختلف الأحزاب السياسية القانون رفضا باتا ومارست ضغوطا هائلة لإلغائه علي اعتبار أنـــه ينتهك الحق في التعبير، وذلك في نفس الوقت الذي اتخذ بعضها هذا الموقـــف مـــن حريـــة التعبير والاعتقاد والتفكير. مما يدل علي أن إشكالية حدود حرية التعبير والاعتقاد والتفكـــير مازالت إشكالية قائمة في المجتمع المصري منذ أوائل القرن حتى يومنا هذا خاصـــــة علـــي مستوي التفاعل داخل المجتمع ، وأن ما تسمح به الثقافة من حرية سياسية هو الـــذي يحـــدد كيفية إدراك المرء وتقييمه لإمكانات الاختلاف وما يترتب عليه من مخاطر .

- يعود اختفاء عديد من مؤشرات التسامح السياسي من الخطاب موضع التحليل مثل حـــق التنظيم والتجمع وتقلد المناصب العامة إلى طبيعة القضايا المطروحة وانتمـــاءات أطرافـــها المهنية وكذلك أسلوب ممارسة الحقوق في المجتمع المصري والقيود المفروضة من الدولـــة علي هذه الممارسة.

- كان التركيز علي منهج الحوار ولغته وأسلوبه سمة مشتركة في كـــل القضايـــا محـــور التحليل، حيث أهتم عدد من الكتاب بهذه المسألة وشخصوا أعراضها وأسبابها، وخلصوا إلـــى أن هناك خللا واضحا في آليات التفاعل والتعايش في المجتمع المصري خاصة علي مســتوي النخبة، وأن هناك بالفعل أزمة حوار، واستقطاب حاد فيما بين صفوف النخبة المثقفة وخلـــط بين ما هو شخصي وما هو موضوعي. فضلا عن الاهتمام بالشكليات علي حساب جوهـــر الأشياء. ومن ناحية أخرى فعلي الرغم من خلافية القضايا محور التحليل وما يفترضه ذلـــك من خلق حالة حوارية تفاعلية قد تؤدي إلى تغيير في المواقف أو مراجعة الـــذات أو حتـــي التوصل إلى حلول وسط فيما بين المشاركين في النقاش، فإن ما حدث كان علي خلاف ذلـــك

تماما، فالنقاش حول هذه القضايا لم يكن حالة حوارية (ديالوج) بقدر ما كـــان خطابـا مـن طرف واحد (مونولوج)، لم يسفر عن تغيير طرف لأفكاره واطروحاته بنــاء علـي جديـد توصل إليه من خلال تفاعله مع الآخرين. فقد ظل كل مشارك يجتر أفكاره وأفكــار فريقـه ويرددها بغض النظر عما يطرحه الآخرين.

- وجود الآخر الحضاري (الغرب) في خلفية الصورة دائما في أغلـــب القضايــا محـور التحليل ولدي معظم التيارات السياسية، فهو بمثابة الشيطان الأكـبر الـذي يـهدف لتدمـير مجتمعاتنا، فقد كان وراء مؤتمر الاقليات والعبث بوحدتنا الوطنيـــة، ووراء مؤتمـر بكيـن والسعي لتدمير قيمنا ومبادئنا، وكذلك وراء قضية أبو زيد والهجوم علي الإسلام، وقد تمثـل الآخر بالأساس في هذه القضية في الشيوعية. وقد كان هذا الآخر قابعا فـــي خلفيـة كـل التيارات السياسية، الإسلامي والناصري واليساري والليبرالي، الفارق فقط فيما بينهم كان فـي تحديد الخطر والتهديد الذي يمثله ذلك الآخر. وهكذا فبجانب إشكالية حدود التعبير التي لــم تحسم منذ أوائل القرن، هناك إشكالية أخرى لم تحسم بعد أيضا وهي الموقــف مــن الآخـر الحضاري. وخطورة هذه الإشكالية أن الموقف من الآخر الحضاري ينعكس علـــي الآخـر الوطني، فهذا الأخير هو حليف الأول، كما أنه الأداة الـذي يسـتخدمها لتنفيـذ مخططاتـه الإمبريالية، مما يؤجج من المناخ الاستقطابى الحاد في الداخــل. يرجـع الجـابرى هـذه الإشكالية إلى الظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة والتي جعلت ميكـانزم النهضة ميكانزم للدفاع أيضا. وبالتالي فعملية الرجوع إلى الأصول وإحياء التراث التي تتـم في إطار نقدي من أجل التجاوز في حالة النهضة قد تشابكت واندمجت مع عمليـة الرجـوع إلى الماضي والتمسك بالتراث للاحتماء به أمام التحديات الخارجية. فالغرب بالنسبة للعـرب العدو والنموذج في ذات الوقت[١٩٣].

المحور الثاني: مواقف منظمات المجتمع المدني المختلفة تجاه القضايا محل التحليل

يتعين بداية استخلاص بعض الدلالات العامة المرتبطة بهذا المحور والتي تعد ضرورية عند تفسير مواقف مختلف الفاعلين في المجتمع المدني :

اختلاف مواقف كل فاعل من قضية إلى أخرى، بمعني أن اتجاهات المرء ومواقفه تختلـــف من قضية إلى أخرى ، فقد يتخذ موقفا متسامحا إزاء قضية ما، وفي نفس الوقــت يتبنـــى موقفـا متعصبا إزاء قضية أخرى. وقد تتفاوت درجة تسامحه أو تعصبه من قضية إلى أخــرى رغـم حساسية القضيتين وخلافيتهما بالنسبة له. تدحض هذه النتيجة ما توصل إليه بعض الباحثين فـــي فرع علم النفس الاجتماعي بصدد الاتجاهات التعصبية، حيث افترضوا أن هنـــاك مجـالا عامـا للتعصب وعدم التحمل يوجه استجابات الأفراد نحو المختلفين معــــهم ، ويقصـد بـهم أعضـاء جماعات الاقليات المختلفة ، بمعني أن الشخص الذي يتخذ موقفا متعصبا تجاه السود مثلا سـوف يتبنى نفس الموقف تجاه اليهود والصينيين وكل جماعات الاقليات الأخرى والعكس صحيح.[١٩٤]

وتري الباحثة أن هذا الفرض قد يصدق تجاه الجماعات بصفة عامة ولكن لا يصـدق تجـاه القضايا والتي يتغير أنصارها وأطرافها بصورة واضحة بما يمكن من دراسة التسامح والتعصـب

دراسة ديناميكية وليست سكونية، وبالتالي يكشف عن المواقـف الحقيقيـة، وكذلـك المتغـيرات المستقلة والوسيطة وطبيعة التفاعل بينهما . كما أن هذا المنحي يساعد علي استكشاف إمكانـات التحول والتغير. ومن ناحية أخرى فإن محددات التعصب السياسي مثل نمط الشخصية أو الثقافـة السياسية الدافعة للمجاراة لا تعمل من فراغ ولكنها تتحرك من خلال بيئة وسيطة وهي المتغيرات الوسيطة والتي تتحدد في وضع القضية في النظام القيمى والنسق الفكـري للمـرء أو الجماعـة وأهميتها في سلم أولوياته والموقف الإيديولوجي منها والمناخ السياسي والفكري السائد، وأخـيرا الاعتبارات البرجماتية والحسابات السياسية. ومن خلال ذلك يمكـن تحديـد دور المتغـيرات المستقلة في التفسير، وكذلك المتغيرات الوسيطة وطبيعة العلاقة بينهما . لا تتوفر هذه المتغيرات الوسيطة في دراسة الموقف من الجماعات إذ تتم دراسة الاتجاهات نحوها بصورة سـاكنة كمـا أشرنا في الفصل الأول في نقطة الدراسات السابقة. ومن ناحية أخـرى فـإن دراسـة القضايـا بالصورة السابق الإشارة إليها تمكن من التمييز بين التسامح واللامبالاة، وذلك علي خلاف دراسـة الجماعات والتي لا توفر هذه القدرة علي التمييز. فالجماعة قد تكون مصدر تهديد كامن، بينمـا القضية المثارة والمشتعلة تعد مصدر تهديد نشط وظاهر مما يكشف عن المواقف الحقيقية. وعلـي هذا فإن هذه الدراسة تخلص إلى دحض افتراض أن هناك مجالا عاما للاتجاهات التعصبية يحكـم مواقف المرء تجاه كل القضايا ، وتؤكد أن مواقف واتجاهات المرء والجماعة تختلف من قضيـة إلى أخرى وفقا لعدد من المتغيرات الوسيطة.

إن توفر الرأي والرأي الآخر في نفس المصدر مؤشر علي وجود قدر نسبي مـن التسـامح السياسي بصفة عامة . وإن كان تحديد هذا القدر يتوقف علي نسبة المواقـف الأميـل للتسـامح السياسي إلى المواقف الأميل للتعصب السياسي ، وكذلك موقف الشخصيات التي تعد أكثر تعبـيرا عن إيديولوجية وأفكار الحزب أو المنظمة .

سيتم عرض النتائج في هذا المحور في شقين؛ الشق الأول خاص بمواقف الأحزاب السياسية المختلفة تجاه كل القضايا. أما الشق الثاني خاص بمواقف منظمات المجتمـع المدنـي الأخـرى وذلك لاكتشاف هل وحدة الانتماء السياسي تمثل فارقا في المواقف أم لا.

موقف الأحزاب السياسية تجاه القضايا محور التحليل

يوضح الجدول التالي نسب ظهور المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي إلى المؤشرات الدالة علي التعصب السياسي في خطاب الأحزاب السياسية حيال القضايا محور التحليل مجتمعة(١٩٥):

الحزب	نسبة التسامح السياسي	نسبة التعصب السياسي
١. حزب التجمع	%٨٤	%١٦
٢. الحزب الناصري	%٦٠	%٤٠
٣. حزب العمل	%٤٠,٤	%٥٩,٦
٤. حزب الوفد	%١٧,٦	%٨٢,٤

يتضح من الجدول السابق أن حزب التجمع كان أكثر الأحزاب تسامحا، تلاه الحزب الناصري بفارق يتجاوز الـ ٢٠%، ثم حزب العمل بفارق ٢٠% مقارنة بالحزب الناصري. وقد أتي حزب الوفد في المقام الأخير حيث مال موقفه ميلا شديدا نحو التعصب السياسي بفروق كبيرة عن سابقيه.

حزب التجمع: يوضح الجدول التالي إجمالي نسب المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي والمؤشرات الدالة علي التعصب السياسي في القضايا محور التحليل كل علي حدة :

القضية / الموقف	التسامح السياسي	التعصب السياسي
١. قضية نصر أبو زيد		
الذروة الأولى	%٨٨,٩	%١١,١
الذروة الثانية	%٨٣,٣	%١٦,٧
٢. قضية مؤتمر بكين	%١٠٠	------
٣. قضية مؤتمر الاقليات	%٨١,١	%١٨,٩
٤. قضية تقييم ثورة يوليو	%١٠٠	

يظهر هذا الجدول أن مواقف حزب التجمع مالت ميلا مطلقا نحو التسامح السياسي في قضايا مؤتمر بكين وتقييم ثورة يوليو. ومالت نحو التسامح السياسى الشديد - بنسب متفاوتة تفاوت طفيف -في قضايا نصر أبو زيد ومؤتمر الاقليات.

الحزب الناصري: يوضح الجدول التالي نسب المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي والمؤشرات الدالة علي التعصب السياسي في القضايا محور التحليل كل علي حدة :

القضية / الموقف	التسامح السياسي	التعصب السياسي
١. قضية نصر أبو زيد		
الذروة الأولى	١٠٠ %	--------
الذروة الثانية	٩٠,٨%	٩,٢%
٢. قضية مؤتمر بكين	١٠٠%	--------
٣. قضية مؤتمر الاقليات	٢٠ %	٨٠%
٤. قضية تقييم ثورة يوليو	١٦,٧%	٨٣,٣%

مالت مواقف الحزب الناصري (تحت التأسيس وبعد التأسيس) ميلا شديدا نحو التسامح السياسي في كل من قضيتي مؤتمر بكين ونصر حامد أبو زيد . بينما مالت ميلا شديدا نحو التعصب السياسي في كل من قضيتي تقييم ثورة يوليو ومؤتمر الاقليات على التوالى.

حزب العمل : يوضح الجدول التالي إجمالي نسب المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي والمؤشرات الدالة علي التعصب السياسي في كل قضية علي حدة :

القضية / الموقف	التسامح السياسي	التعصب السياسي
١. قضية نصر أبو زيد		
الذروة الأولى	٥٧,١%	٤٢,٩%
الذروة الثانية	٦٠,١%	٣٩,٩%
٢. قضية مؤتمر بكين	١٥,٤%	٨٤,٦%
٣. قضية مؤتمر الاقليات	٢١,٤%	٧٨,٦%
٤. قضية تقييم ثورة يوليو	١٠٠%	——

يوضح هذا الجدول أنه بينما أتسم موقف حزب العمل من ثورة يوليو بالتسامح التام، فإن موقفه من قضية نصر حامد أبو زيد كان أكثر ميلا للتسامح السياسي من التعصب السياسي بفروق بسيطة في الذروة الأولى وفروق أكبر نسبيا في الذروة الثانية، وذلك في مقابل اتخاذه موقفا أميل للتعصب السياسي بصورة واضحة في كل من قضيتي مؤتمر بكين ومؤتمر الاقليات علي التوالي.

حزب الوفد : يوضح الجدول التالي إجمالي نسب المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي والمؤشرات الدالة علي التعصب السياسي في القضايا محور التحليل كل على حدة:

القضية / الموقف	التسامح السياسي	التعصب السياسي
١. قضية نصر أبو زيد		
الذروة الأولى	_	١٠٠ %
الذروة الثانية	_	_
٢. قضية مؤتمر بكين	٢٥ %	٧٥ %
٣. قضية مؤتمر الاقليات	١٠٠ %	_
٤. قضية تقييم ثورة يوليو	١٠%	٩٠ %

يوضح هذا الجدول أنه بينما القضية الوحيدة التي أبدي فيها حزب الوفد موقفا متسامحا بنسبة ١٠٠% كانت قضية مؤتمر الاقليات، فإن موقفه من القضايا الثلاث الأخرى مال ميلا شديدا نحو التعصب السياسي. وقد كانت قضية أبو زيد علي رأس القائمة يليها قضية تقييم ثورة يوليو وأخيرا قضية مؤتمر بكين.

مواقف منظمات المجتمع المدني الأخرى

شارك في الجدل حول القضايا محور التحليل عديد من منظمات المجتمع المدني سواء كانت منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان أو منتديات ثقافية أو مراكز بحوث خاصة، فضلا عن الأزهر الشريف والكنيسة القبطية. ناهيك عن التجمعات الوقتية التي تتشكل للدفاع عن قضية ما. شاركت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان والمركز المصري لنادي القلم واللجنة القومية للدفاع عن سجناء الرأي واتحاد كتاب مصر والمجلس الأعلى للثقافة واللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد ومجموعة من المثقفين المصريين في الجدل الدائر حول قضية نصر حامد أبو زيد وعبرت عن مواقفها بإصدار عديد البيانات. كما شارك في الجدل الدائر حول مؤتمر بكين، بجانب الأحزاب السياسية، كل من الأزهر الشريف والكنيسة القبطية. أما بالنسبة لمؤتمر الاقليات، فقد كان هناك اللجنة المصرية للدفاع عن الوحدة الوطنية ولجنة الدفاع عن الثقافة القومية، فضلا عن الكنيسة القبطية ومركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بصفتهم أطراف مباشرة في القضية ، وأخيرا تجمع وقتي تشكل من مجموعة من المثقفين ورجال السياسة. [انظر في الملاحق الجداول رقم ١٤-٣٨-٥٤-٧٦].

إذا أضفنا إلى هذه العينة أيضا ما توافر من مادة رأي علي صفحات جريدة الأهرام والتي عبرت عن مواقف شخصيات عديدة تنتمي لتشكيلات المجتمع المدني المختلفة (نقابات مهنية - جمعيات أهلية - مؤسسات دينية) لأمكن القول أننا أمام عينة تمثل إلى حد ما معظم تشكيلات المجتمع المدني ذات التأثير الجماهيري في المجتمع المصري سواء كانت أحزابا سياسية ومنظمات أخرى. وإن كان من الضروري في نفس الوقت التنويه بل والتأكيد على أن الخروج بتعميمات من تحليل خطاب هذه العينة أمر غير ممكن، وذلك لأنها في المقام الأخير عينة غير ممثلة تمثيلا كاملا ودقيقا لكافة تشكيلات المجتمع المدني، ولكنها عينة عمديه فرض اختيار مفرداتها محكات معينة، وبالتحديد تمثيل أبرز التيارات الفكرية والسياسية الفاعلة في المجتمع في حالة الأحزاب السياسية، وتوافر خطاب معلن ومنشور علي نطاق واسع لهذه العينة حيال القضايا محور التحليل، وبالتالي إمكانات وصوله للرأي العام، وذلك استنادا للطرح النظري المؤكد للدور الذي تلعبه النخبة السياسية في غرس الأعراف والقيم الديمقراطية وتطوير قيم وأخلاقيات الحوار والمشاركة والتسامح السياسي واحترام الآخر فيما بين أعضاء منظماتها ومن خلال التأثير علي الرأي العام عن طريق خطابها المعلن وممارساتها.

تكمن أهمية هذا النقد الذاتي في أنه بجانب هذه النخبة ذات الصوت العالي والقدرة علي التعبير علي نطاق جماهيري، هناك أغلبية صامتة في المجتمع المدني تتمثل في عديد من المنظمات والروابط التي قد يكون لها موقف مختلف، وإن كان تأثيره لا يتعدى أعضاءها أو لا يأخذ صورة منشورة علي نطاق واسع بما يمكن الباحثين من الوصول إليه بيسر.

سيتم تناول مواقف هذه الفئة من منظمات المجتمع المدني في محورين؛ الأول خاص بمنظمات المجتمع المدني السابق الإشارة إليها، والثاني خاص بصحيفة الأهرام.

منظمات المجتمع المدني : أن أهم ما يميز هذه العينة من المنظمات أنها لا تعبر عن تيار فكري أو سياسي واحد، إنما تضم في عضويتها مختلف الانتماءات السياسية والفكرية، وبالتالي لا يغلب عليها طابع التسييس بصورة واضحة كما في الأحزاب السياسية. ومن ناحية أخرى فإن طبيعة تركيبها تجعل مواقفها أميل للوسطية والمرونة.

أظهرت نتائج التحليل الكمي والكيفي أن مواقف منظمات المجتمع المدني كانت أكثر ميلا للتسامح السياسي بصفة عامة. فقد شاركت في الجدل الدائر حول قضية نصر حامد أبو زيد سبعة تشكيلات من المجتمع المدني، اتسمت كل مواقفها بالتسامح السياسي، وكانت المؤشرات الأكثر بروزا وتكرارا في البيانات التي صدرت عنها مؤشر حرية التعبير والتفكير والاعتقاد والحريات الأكاديمية حيث حصل علي ٦ تكرارات أي ظهر بكثافة نسبتها٨٥,٧%. يليه كل من مؤشر استنكار التكفير والتحذير من خطورة استخدامه ومؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية، إذ حصل كل منهما علي أربعة تكرارات أي ظهر كل منهما بكثافة نسبتها ٥٧,١%.

يوضح الجدول التالي المؤشرات التي ظهرت في خطاب كل منظمة من المنظمات التي شاركت في النقاش حول قضية نصر أبو زيد(١٩٦):

المؤشر/ المنظمة	تجنب التكفير واستنكاره	العزوف عن التشهير	تجنب اتخاذ مواقف حدية	مراجعة الذات	حرية التعبير	الحق في التجمع	الحق في التدريس	تقلد المناصب العامة	الامتناع عن استعداء السلطة
المنظمة المصرية لحقوق الإنسان	XX				XX				
المركز المصري لنادي القلم					X				
اللجنة القومية للدفاع عن سجناء الرأي			X		X				
اتحاد كتاب مصر	X		X						
المجلس الأعلى للثقافة			X						
اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد			X		X				
المثقفون المصريون	X				X				

أما فيما يتعلق بمؤتمر بكين، فقد شارك في الجدل الدائر بجانب الأحزاب السياسية المختلفة كل من الأزهر الشريف والكنيسة القبطية. كان موقف الأزهر يتسم بالحدة إذ ركز تركيزا أساسيا علي سلبيات المؤتمر، بينما كان موقف الكنيسة القبطية أقرب للتوازن والموضوعية .

كان موقف كل من اللجنة المصرية للدفاع عن الوحدة الوطنية والتجمع الوقتي الذي تشكل من مجموعة من رجال الفكر والسياسة أميل للتسامح السياسي حيال قضية مؤتمر الاقليات حيث تبنيا موقفا غير حديا، وذلك علي نقيض موقف اللجنة القومية للدفاع عن الثقافة القومية والذي مال نحو التعصب السياسي إذ برز في خطابها كل من مؤشري التشهير واستعداء السلطة والمجتمع. ومن ناحية أخرى فقد مال موقف الكنيسة القبطية ميلا طفيفا نحو التعصب السياسي، إذ بلغت نسبة المؤشرات الدالة على التعصب السياسى ٥٧,١% مقابل ٤٢,٩% للمؤشرات الدالة على التسامح السياسي [انظر الجدول رقم ٧٥]. وأخيرا يأتي موقف مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية والذي مال موقفه نحو التسامح السياسي بفارق طفيف. فقد بلغت نسبة ظهور المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي ٥٥,٥% مقابل ٤٤,٥% لمؤشرات التعصب السياسي. [انظر الجدول رقم ٧٢].

يمكن استخلاص نتيجة إجمالية من العرض السابق مفادها أنه من بين ١٤ موقفا في القضايا محور التحليل، كان هناك إحدى عشرة موقفا يميل ميلا شديدا نحو التسامح السياسي، أي بنسبة ٧٨,٦%.

جريدة الأهرام : تتحدد أهمية مقالات الأهرام في أنها تعبر عن فكر المثقفين المصريين بصورة معقولة وبالتالي يمكن اعتبارها عينة مقبولة يمكن الاستدلال من خلالها علي خطاب هذه النخبة. ومن ناحية ثانية فإن أعضاء هذه النخبة ينتمون لعديد من منظمات المجتمع المدني غير الأحزاب السياسية مثل النقابات المهنية والجمعيات الأهلية وغيرها من منظمات ....

مال موقف عينة جريدة الأهرام نحو التسامح السياسى حيال القضايا محور التحليل مجتمعة، إذ بلغت نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسى ٦٦,٣% مقابل ٣٣,٧% حصلت عليها المؤشرات الدالة على التعصب السياسي.

يوضح الجدول التالي مجمل نسب المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي والمؤشرات الدالة علي التعصب السياسي في القضايا محور التحليل كل على حدة :

القضية / الموقف	التسامح السياسي	التعصب السياسي
١- قضية نصر أبو زيد		
الذروة الأولي	٥٨,٢ %	٤١,٨ %
الذروة الثانية	١٠٠ %	—
٢- قضية مؤتمر بكين	٨٨,٩ %	١١,١ %
٣- قضية مؤتمر الاقليات	٤٨,٢ %	٥١,٨ %
٤- قضية تقييم ثورة يوليو	١٠٠ %	—

اتسم موقف جريدة الأهرام بالميل الشديد نحو التسامح السياسي في كل من قضية تقييم ثورة يوليو وقضية بكين. كما كان موقفها أكثر ميلا نحو التسامح السياسى فى قضية نصر أبو زيد. أما فى قضية مؤتمر الاقليات فقد كان موقفها يميل ميلا طفيفا نحو التعصب السياسى.

المحور الثالث : أهم المحددات المفسرة والحاكمة لهذه المواقف

علي الرغم من اتفاق عديد من المفكرين والباحثين علي أن المنـــاخ العـــام فـــي المجتمـــع المصري يخيم عليه قدر كبير من التعصب ونفي الآخر كما أشرنا في المقدمة، فإن النظر للنتـــائج التي توصلت إليها الدراسة بصورة إجمالية يشير إلى أنه من ضمن أربعة أحـــزاب سياســـية تـــم تحليل مواقفهم، كان هناك حزبان تميل مواقفهم نحو التسامح السياسى. ومن ضمن أربعة عشـــر منظمة من منظمات المجتمع المدني، كان هناك إحدى عشر موقفا يميلون نحو التسامح السياسى.

- قبل الخوض في تفسير النتائج لابد من الإشارة إلى ملاحظتين :
- تتعلق الملاحظة الأولى بمدى الأهمية التي تتمتع بها القضايا المختلفة لدي أطراف عينـــة الخطاب موضع التحليل. فهناك قضية أو أكثر تحتل وضعا محوريـــا وهامـــا فـــي النســـق الفكري والإيديولوجي لكل فاعل. ولما كان التسامح السياسي لا يظـــهر إلا فـــي القضايـــا الخلافية وذات الحساسية كما أشرنا سلفاء فأنه من الضروري تحديد القضايـــا ذات الأهميـــة لدي كل طرف لأنها هي التى تظهر فيها المواقف الحقيقية هل أميل للتســـامح السياســـي أم للتعصب السياسى.
- مع الإقرار بأهمية كل من متغير الثقافة الدافعة للمجاراة السياســـية ومتغـــير الشـــخصية السلطوية والدوجماتية في تفسير كثير من المواقف وبروز عديد مـــن مؤشـــرات التعصـــب السياسي كما أشرنا في المحور الأول، فإن هناك بعض المتغيرات الوسيطة التي تلعـــب دورا هاما في تفسير مواقف عديد من منظمات المجتمع المدني الممثلة في الدراسة والتي تفـــاعلت سلبا أو إيجابا مع كل من متغير الثقافة الدافعة للمجاراة السياسية ومتغير الشخصية الســـلطوية والدوجماتية. من أهم هذه المتغيرات الوسيطة الحسابات السياسية والاعتبارات البرجماتيـــة، والمنطلقات الإيديولوجية، والمناخ السياسي والفكري الراهن، وطبيعة العلاقة بالدولة وأهميـــة القيم والقضايا محل الجدال في سلم أولويات الجماعة ونسقها الفكرى.

حزب الوفد : تحتل قضية الحريات موقعا محوريا في البرنامج التأسيسى لحزب الوفد حيـــث يفرد لها أول بنوده الذي ينص " ويحرص الحزب علي ذكر الحريات قبل الدستور للتنبيه إلى أنـــه ليس للدساتير بدون الحريات قيمة. وما صدرت الدساتير وما جاهدت في سبيلها الشعوب جيـــلا بعد جيل إلا لتأمين المواطنين كافة حقوقهم وحرياتهم، ولهذا يطالب الحزب بمزيـــد مـــن الدعـــم للحقوق والحريات العامة وعلي رأسها الحرية الشخصية وحرية التعبير عن الـــرأي"[١٩٧]. وبنـــاء علي ذلك يمكن اعتبار قضية الدين وحرية الفكر علي رأس القضايا التي تهم حزب الوفد.

أظهر تحليل مضمون خطاب الأحزاب السياسية أن **حزب الوفد** هو أكثر الأحزاب تعصبا في مصر حيث تبني موقفا يميل ميلا شديدا نحو التعصب السياسي في معظم القضايا محور التحليـــل. كانت قضية نصر حامد أبو زيد علي رأس قائمة القضايا التي مال موقفه حيالها ميلا مطلقا نحـــو التعصب السياسي، إذ بلغت نسبة التعصب السياسي تجاه هذه القضية ١٠٠% تلاها في الـــترتيب قضية تقييم ثورة يوليو حيث وصلت نسبة المؤشرات الدالة على التعصـــب بشـــأنها ٩٠% ، ثـــم مؤتمر بكين ٧٥ %. ولأول وهلة تصيب هذه النتيجة المرء بصدمة، كيف والوفد مازال أهـــم تعبير مؤسسي عن الليبرالية المصرية[١٩٨]. كما أنه الحزب الذي تحتل قضية الحريات وحقـــوق الإنسان موقع الصدارة في خطابه، فكيف أذن يمكن تفسير موقفه المتعصب من قضايا تعـــد فـــي

صلب مبادئه مثل حريات التعبير والاعتقاد وحقوق المرأة . وعلي فرض أن المناسبات التي برزت فيها هذه القضايا كانت محل اعتراض الوفد لسبب أو لأخر، فلماذا لم يطرح رؤيته الخاصة في القضية دون المناسبة، وأبرز مثال علي ذلك الموقف من مؤتمر بكين، فقد أنصب جل الهجوم علي المؤتمر في حين لم يتم تخصيص أي اهتمام لقضايا المرأة المصرية وحقوقها.

هناك سببان يفسرا ذلك الموقف، الأول يتعلق بالفكر السياسي لليبرالية المصرية بصفة عامة أو ما يطلق عليه أزمة الليبرالية المصرية والتي تنعكس علي حزب الوفد بوضوح باعتباره أبرز التعبيرات المؤسسية عنها. أما السبب الثاني فيتعلق بحزب الوفد ذاته. فقد اختلفت الظروف التاريخية المؤدية لنشأة الليبرالية الأوروبية اختلافا جذريا عن مسار تطور الليبرالية العربية علي وجه العموم والليبرالية المصرية علي وجه الخصوص . كان المشروع الليبرالي الأوربي ضرورة اجتماعية أفرزتها حاجات المجتمع ومتغيراته علي مدي عدة قرون كما كان بديلا لمشروع قديم وفي طريقه للزوال . أما في الحالة العربية فان الأمر مختلف تماما، فلا التاريخ الذي أنتج الليبرالية في العالم العربي مماثل لنفس التاريخ في المجتمعات الأوروبية، ولا قسمات الليبرالية العربية مماثلة لقسمات الليبرالية الأوروبية ، ولم تنتهي الليبرالية العربية إلى مصير مشابه لما انتهت إليه الليبرالية الأوروبية(١٩٩). فقد ظهرت محاولات التحديث والتوجه الرأسمالي والانفتاح العقلي والإصلاح الدستوري بمبادرة من السلطة الحاكمة. كما لم يتواكب مع السعي للتحول نحو الرأسمالية السعي لصياغة مشروع ليبرالي يعلي قيم الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان والحرية الاقتصادية كما كان الحال في المشروع الأوربي. ومع ذلك كانت هذه الأفكار الليبرالية مرغوبة بشدة من الطبقات الاجتماعية الصاعدة في ذلك الوقت ، فكان مبدأ الحرية الاقتصادية والسياسية وتحديث القضاء والقانون شرطا لازما للبرجوازية المصرية الناشئة لكي تعيد ترتيب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لصالحها ، إلا أن هذه البرجوازية كانت أكثر تعلقا بالجانب الاقتصادي لليبرالية من الجانب السياسي، ولذلك نشأت ليبرالية مبتورة عرجاء تعلقت ببعض جوانب المشروع الليبرالي دون الآخر .(٢٠٠) فالليبرالية المصرية ليست ليبرالية أصيلة بالمعني الحقيقي. فبينما قادت الليبرالية الأوروبية عمليات التصنيع في بلدانها ، كما قامت قبل ذلك بثورات حقيقية راديكالية في مجتمعاتها ، حطمت الإقطاع وواجهت سلطة الكنيسة والملك ورفعت سلطة العقل. ولذلك كانت النهضة الفكرية والثقافية تتويجا حقيقيا صادقا لذلك النضال بل وتعبيرا عنه. فإن الليبرالية المصرية لم تكن إلا شكلا مستعارا من أوروبا يفتقد المحتوي الاجتماعي والثقافي ، لم يشهد الصراع مع الإقطاع ، ولم يسعى لتكريس سلطان العقل ، بل علي العكس حدث تهاون وتواطؤ وتحالف بين البرجوازية الناشئة وبين الإقطاع المستقر وظهرت التوفيقية في ساحة الفكر بين العقل والغيب.(٢٠١)

كل ما سبق يجعل من الصعب الحديث عن ليبرالية ذات نسيج فكري متكامل يجمع كل قيم الليبرالية السياسية والاقتصادية والفكرية . كما يفسر الاتجاهات الفكرية والسياسية المحافظة التي تسود الفكر الليبرالي في مصر بصفة عامة . وقد تجلت هذه المحافظة الفكرية بوضوح لدي حزب الوفد منذ نشأته حتى الوقت الراهن ، ولذلك لم يختلف موقفه من قضية "الإسلام وأصول الحكم" وقضية "في الشعر الجاهلي" عن قضية نصر أبو زيد ومؤتمر بكين . وغني عن البيان أن أفضل وسط لنمو الثقافة الدافعة للمجاراة وتمثل معاييرها وتسييد قيمها والسير في ركابها هو الوسط الذي تسوده الاتجاهات المحافظة . وهذا ينقلنا للأسباب المتعلقة بحزب الوفد ذاته. فمادام لا يوجد مشروع ليبرالي متكامل يضم بجانب الأبعاد الاقتصادية الأبعاد الثقافية والسياسية، فلا مانع من مسايرة ما يسود من قيم ومعايير ثقافية خاصة وأن كسب الجماهير وإرضائهم مرهون في معظم الأحوال بعدم الخروج عن المألوف والمعتاد. يعتقد حزب الوفد بل ويؤكد دوما في

خطابه السياسي علي أنه حزب الجماهير وأنه صاحب الأغلبية والمعبر عن رغبات الجماهير والممثل لرمز كفاحها منذ ثورة ١٩١٩. إن الاعتقاد بذلك بل والرغبة في تحقيق هذه الجماهيرية لدي حزب الوفد تجعل مواقفه دائما تصطبغ بالمحافظة ومسايرة ما هو مستقر من قيم ومعايير خاصة في المسائل التي تمس صميم معتقدات الشعب المصري وعلي رأسها الدين والمرأة خاصة في ظل وجود قوة فاعلة علي الساحة السياسية المصرية تمثل منافسا له شديد البأس ، وهو التيار الإسلامي - مما يفرض عليه في سعيه نحوالجماهيرية أن يكون ملكي أكثر من الملك وأن يسعى بل ويدعو للمواقف التي تميل إليها الجماهير . وهكذا تحالفت الحسابات السياسية مع المحافظة الفكرية في صياغة مواقف الوفد ودفعها دفعا نحو المجاراة والمسايرة لما هو مستقر من قيم ومعايير، بل وتبني مواقف رجال الدين وهم من أكثر الفئات المؤثرة علي الجماهير في المجتمع المصري خاصة في القضايا المرتبطة بالمرأة والدين.

كان الموقف من ثورة يوليو هو الموقف الوحيد الذي حكمته تفسيرات أخرى غير التي حكمت الموقف حيال قضية الدين وقضية المرأة، حيث برزت سمات الشخصية الدوجماتية والسلطوية في المواقف شديدة الحدة التي تم تبنيها من الثورة. كما كان لمتغير الخصومات السياسية وتصفية الخلافات الشخصية دورا كبيرا في تسييد قيم التعصب السياسي تجاه هذه القضية وذلك في ضوء العلاقة الثأرية بين الوفد والثورة.

وهكذا كان موقف الوفد إزاء القضايا الأكثر حساسية بالنسبة له وهما قضية أبو زيد وتقييم ثورة يوليو يميل بشدة نحو التعصب السياسى.

حتى الموقف الوحيد الذي أبرز التحليل أنه موقف متسامح - وهو الموقف من قضية مؤتمر الاقليات- من الصعب الاعتداد به وذلك لعدة أسباب؛ أولها أنه لم يكن بقلم أحد أقطاب الوفد والأكثر تعبيرا عن مواقفه، ثانيها أنه مقال وحيد لا يتوازى مع ثقل قضية مثل قضية الوحدة الوطنية لدي الوفد تاريخيا وفي الوقت الراهن، ثالثها الامتناع عن نشر مقال هيكل وتعبير ذلك عن الممارسة الحقيقية للحق في التعبير.

حزب العمل : ينطلق حزب العمل من مرجعية دينية، فالإسلام يشكل الإطار العقيدي للحزب منذ عام ١٩٨٧ بعد التحالف الرسمي مع الأخوان المسلمين[٢٠٢]. وقد كان المدخل الديني أساس التعامل مع مشكلات المجتمع المصري في البرنامج الانتخابي لعام ١٩٩٥ إذ حدد البرنامج أولى مهام ممثليه حال وصولهم إلى مجلس الشعب العمل على تطبيق الشريعة الإسلامية[٢٠٣]. كما أفرد البرنامج مساحة خاصة ومنفصلة لكل من المرأة والأقباط تحت عنوان قضيتان محوريتان. فوفقا لما ورد فى البرنامج " فبالنسبة للمرأة فأننا نؤكد أن الإسلام يفرض عليها أن تكون إيجابية في كل ما يتعلق بدينها وأمتها ...لقد سوي الإسلام بين المرأة والرجل في الخلق والإنسانية والكرامة ومناط التكليف وملكاته والجزاء والحساب ولكنه فرق بين المساواة في الحقوق والواجبات من ناحية وبين التماثل من ناحية أخرى، فمن المؤكد أن التمايز الذي خلقه الله بين الذكورة والأنوثة يرتب تمايزا بالتبعية في الوظائف الاجتماعية وهذا ما اقره دين الفطرة. ووفقا لذلك فإن المسئولية الأولى للمرأة فى المجتمع تتمثل في رعاية الأسرة وتنشئة الأبناء وهو دور لا يقلل من قدرها بل يضعها في أعلي مقام، والقول بذلك يتطلب تعليم المرأة وتثقيفها إلى أعلي الدرجات، وهو لا يلغي حقها في العمل خارج المنزل إذا تطلبت ظروفها ذلك أو إذا كانت صاحبة ملكات متفوقة تحتاج إليها الأمة ". أما فيما يتعلق بالأقباط "أما عن الاخوة الأقباط فأننا نبدأ بما جاء في القرآن الكريم (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلونكم في الدين ولم يخرجوكم من

دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين) ، ويعني هذا أن المواطنين من أبناء الاقليات الدينية الذين يعيشون مع الأغلبية المسلمة ويشاركونهم الانتماء إلى الوطن والولاء له هم شركاء في المواطنة لهم البر والعدل فريضة فرضها علي الأغلبية المسلمة وبالنسبة إلى المسيحيين بالذات فإن الله تعالي يقول(ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصاري) ويشهد تاريخ مصر علي وجه خاص أننا عشنا بالفعل في مودة وتعاون في كل مراحل تاريخنا وهذه الصلة الحميمة تتدعم في عصرنا مع طغيان الاتجاهات المادية والدنيوية التي تعصف بكل المثل والفضائل التي نشأنا عليها بحيث أصبح المتدينون جميعا الآن في صف واحد ضد المنكرين لله وحسابه، ألم تري كيف وقف المتدينون المسلمون مع المتدينين المسيحيين في المؤتمر الدولي للسكان ثم مؤتمر بكين للمرأة من أجل حماية الأسرة والأعراض ومنع الإجهاض. في ضوء هذه الحقائق وفي ضوء المودة والحياة المشتركة الممتدة لن يري أي قبطي وطني أن ما جاء في هذا البرنامج يتعارض مع تطلعاته لبناء مصر قوية متسامحة متراحمة، أننا نقول دوما أن الشريعة إذا كانت دينا لأغلبية المصريين فإن قيمها أصبحت تراثا حضاريا وأخلاقيا عاشه كل المصريين ومارسوه"(٢٠٤)

يبرز العرض السابق ثلاث قضايا ذات أهمية كبيرة في النسق الفكري والإيديولوجي لحزب العمل وهي الدين باعتباره المرجعية الرئيسية الذي يستند إليها الحزب، وكل من قضية المرأة والأقباط خاصة فى برنامجه الانتخابى لعام ١٩٩٥.

احتل حزب العمل المرتبة الثانية من حيث الميل للتعصب السياسي، إذ بلغت نسبة تعصبه تجاه كل القضايا مجتمعة ٥٩,٦% مقابل ٤٠,٤% للمؤشرات الدالة علي التسامح السياسي.

رغم الأهمية المحورية الذي يتمتع بها الدين فى إيديولوجية حزب العمل، فإنه اتخذ موقفا أميل للتسامح السياسي في قضية نصر حامد أبو زيد مقابل موقفا أميل للتعصب السياسي في كل من قضية مؤتمر بكين وقضية مؤتمر الاقليات ، إذ بلغت نسبة المؤشرات الدالة علي التعصب السياسى فى خطابه حيال القضية الأولى في الذروتين ٤٢,٩% و ٣٩,٩% مقابل ٥٧,١% و ٦٠,١% للمؤشرات الدالة علي التسامح السياسي علي التوالي. ويثور التساؤل هنا كيف والدين هو أحد القيم العليا لدي التيار الذي يمثله الحزب بل هو جوهر الإيديولوجيا السياسية ! بداية لابد من التذكير ان هذا الميل نحو التسامح السياسي ليس ميلا شديدا ولكن الفروق طفيفة بينه وبين الميل للتعصب السياسي. كان لكل من متغير الحسابات السياسية والاعتبارات البرجماتية وكذلك المناخ السياسي والفكري السائد خاصة بين المثقفين أدوارهم في تفسير هذا الميل الطفيف نحو التسامح السياسي. كان وراء هذا الموقف إدراك لدي حزب العمل مفاده أن الدولة من ناحية وعديد من فصائل التيار العلماني من ناحية أخرى تنظر إلى حزب العمل علي أنه يشجع الإرهاب ويكفر المجتمع ويدافع عن الجماعات الراديكالية العنيفة. ولذلك كانت هذه القضية بمثابة فرصة لإثبات أن التيار الإسلامي يدافع عن حرية التعبير والاعتقاد، وبالتالي دحض الصورة الراهنة لدي قطاعات واسعة من المثقفين أن المشروع السياسي الإسلامي لابد أن يرتبط بقمع الحريات خاصة حريات الفكر والاعتقاد والتعبير.

أما بالنسبة لقضية مؤتمر بكين وقضية مؤتمر الاقليات فقد أتسم موقف حزب العمل بالاتساق الفكري؛ حيث تجلت بوضوح منطلقاته الإيديولوجية في موقفه من كلتا القضيتين . مال موقفه من مؤتمر بكين ميلا شديدا نحو التعصب السياسي إذ بلغت النسبة ٨٤,٦%. وقد كان هذا الموقف انعكاسا لأفكاره حول دور المرأة في المجتمع وأيضا انعكاسا لموقفه من العلاقة بالآخر الحضاري (الغرب)، كما لعب متغير طبيعة العلاقة بالدولة دورا في هذا الصدد فقد أثرت

العلاقة شديدة التوتر بين حزب العمل والنظام السياسي علي موقف الأول من القضية، وربما دفعته لتبني موقفا شديد التعصب والحدة والتركيز علي إن المؤتمر يهدد الأسرة والمجتمع بهدف إحراج السلطة الحاكمة.

أما بالنسبة لقضية مؤتمر الاقليات ، كان موقف الحزب أقل تعصبا مقارنة بموقفه من قضية مؤتمر بكين إذ بلغت نسبة التعصب السياسي ٧٨,٦%. إن مبعث شائكية القضية القبطية لدي أنصار التيار الإسلامى هو اعتقادهم أن تخوف الأقباط من المشروع السياسي الإسلامي يعد أحد العقبات التي تواجه المشروع، مما يجعلهم حريصين دوما علي التأكيد علي أن المشروع المطروح لا يتجاهل وجود الأقباط وحقوقهم. ولهذا السبب اتجهت المواقف الدالة علي التعصب السياسي نحو مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالتحديد، مقابل توجه معظم المواقف الدالة علي التسامح السياسي نحو القضية القبطية في مصر من خلال إقرار بعض المشاركين في الحوار بوجود مشكلة قبطية أو هموم قبطية لابد من التعامل معه.

كانت القضية الوحيدة الذي اتخذ حيالها حزب العمل موقفا يميل ميلا مطلقا نحو التسامح السياسي هي قضية تقييم ثورة يوليو. فعلي الرغم من العلاقة الثأرية بين ثورة يوليو والأخوان المسلمين ، فإن هذه العلاقة لم تسود موقف حزب العمل من الثورة، فهو ليس تعبيرا خالصا عن الأخوان المسلمين ولكنه يضم تيارات أميل للفكر الاشتراكي وفكر مصر الفتاه أيضا، وبالتالي فإن ثورة يوليو لا تعد قضية بالغة الحساسية لدي حزب العمل ، بل إن موقفه منها يكاد يكون محايدا ليس معارضا أو مؤيدا علي طول الخط. كما أن اهتمامه بها يأخذ صورة احتفالية في ذكراها فحسب. وذلك علي خلاف القضايا الأخرى التي تحتل أهمية خاصة في النسق الفكري والإيديولوجي للحزب وكذلك الخطاب الحزبي. ولذلك كان تركيز خطاب الحزب بصدد تقييم الثورة منصب علي ضرورة التقييم الموضوع للتاريخ بصفة عامة وليس لحدث ما دون آخر وذلك لاستخلاص العبر والدروس .

وعلي هذا فقد تداخلت كل من الاعتبارات البرجماتية وأهمية القضية في النسق الفكري في صياغة الموقف الأميل للتسامح السياسي إزاء كل من قضية نصر أبو زيد وثورة يوليو، في حين سادت الثقافة الدافعة للمجاراة والشخصية السلطوية والدوجماتية في تفسير المواقف الأميل للتعصب السياسي إزاء مؤتمر بكين وقضية الاقليات. وقد تجلت الثقافة الدافعة للمجاراة في الإصرار بل الإلحاح علي توقيع العقاب علي الآخر المختلف سواء كان هذا العقاب ماديا أو معنويا (التشهير واستعداء السلطة). بينما ظهرت الشخصية الدوجماتية في المواقف الحدية وتبني الأنماط الثابتة وفي بروز النزعة الماضوية والاستاتيكية في التفكير والاعتقاد بالنقاوة الأخلاقية للجماعة.

الحزب الناصري : يعد الحزب العربي الديمقراطي الناصري التعبير المؤسسي عن التيار الناصري، كما تستند مرجعيته الإيديولوجية إلى الثوابت الناصرية. فوفقا للبرنامج الانتخابي لعام ١٩٩٥ "يعتقد الحزب أن تحقيق الأهداف الناصرية الكبرى وتقريب يوم النهضة القومية المستقلة يقوم علي تبني خمسة عناصر أساسية؛ تأكيد دور الدولة المركزي في تحقيق النهضة القومية- سيطرة الشعب علي الثروة والسلطة – إعادة تصحيح المسار الاقتصادي- التنمية البشرية مدخل العزة والكرامة- السياسة الخارجية المستقلة"[٢٠٥].

كان المتوسط العام لموقف الحزب الناصري أميل للتسامح السياسي إذ بلغت نسبة المؤشرات الدالة علي التسامح السياسى حيال القضايا مجتمعة ٦٠%.

كانت قضية تقييم ثورة يوليو علي رأس القضايا الذي اتجه فيها موقف الحزب نحو التعصب السياسي إذ بلغت نسبته ٨٣,٣% يليها قضية مؤتمر الاقليات ٨٠%. كان مبعث الموقف من تقييم ثورة يوليو هو حساسية القضية الشديدة للحزب الناصري، فهى قضية تمس صميم وجوده. وربما يكون المناخ الاستقطابى المتوتر بين حزب الوفد من ناحية والتيار الناصري من ناحية أخرى والسعي لتصفية الخصومات السياسية أسهم في تصعيد نسبة التعصب السياسي.

أما بالنسبة لقضية مؤتمر الاقليات والذي مال موقف الحزب فيها ميلا شديدا نحو التعصب السياسي أيضا، فقد احتلت أهمية لدي الحزب لعدة اعتبارات أولها أنها قضية ترتبط بوحدة الوطن وتكوينه الحضاري وتحتل موقعا هاما في المشروع القومي العربي المطروح من قبل التيار الناصري ، ثانيها أنها قضية وضح فيها الخوف من الغرب والاعتقاد بأن هذا المؤتمر ما هو إلا وسيلة للتآمر علي مصر ، ولذلك فقد سيطر منطق المؤامرة علي خطاب الحزب بصدد هذه القضية . الأهم من ذلك كله أثر موقف محمد حسنين هيكل علي موقف الحزب من هذه القضية ، فإذا كان موقف هيكل مثل نبراسا لعديد من المشاركين في القضية من مختلفي الانتماءات السياسية والفكرية بصفة عامة ، فما بالك بتيار أو حزب يعد هيكل أحد رموزه الفكرية. وهكذا يمكن القول أن سيطرة الثقافة الدافعة للمجاراة كانت واضحة بجلاء في هذه القضية. كما تضافرت كل من الشخصية الدوجماتية وأهمية القضية فى النسق الفكرى مع الخصومات السياسية في تفسير الموقف من تقييم ثورة يوليو.

حزب التجمع : نقطة انطلاق برنامج حزب التجمع الاقتصاد، فوفقا لوثائق المؤتمر العام الرابع لعام ١٩٩٨ يشخص الحزب الوضع الاقتصادي في مصر إذ يقول "استمرت سيطرة القوي الرأسمالية علي الحكم والاقتصاد وتم التخلي التدريجي عن الجزء الأكبر من مكتسبات الطبقات الشعبية التي تحققت نتيجة لثورة يوليو خاصة في عهدها الناصري وتحولت الدولة من أداة لقيادة التنمية وزيادة الاستثمار وتحديث المجتمع وتحقيق الاستقلال الاقتصادي والسياسي وإعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة عن طريق الملكية العامة وإعادة توزيع الثروة ونشر الخدمات المجانية وضمان تشغيل العاملين لتصبح أداة لإثراء القلة وفتح الطريق للتكسب بطرق مشروعة أو غير مشروعة"[٢٠٦]. وبناء علي تلك المقدمة يطرح الحزب برنامجه والذي يقوم علي عدة مبادئ من ضمنها " والتأكيد علي أن ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ كانت نقطة تحول حاسمة في تاريخ الشعب المصري بما حققته من إنجازات ضخمة وما شقته من طريق يتعين السير فيه إلى الأمام ورفض التوقف عند نقطة معينة أو التراجع للخلف وضرورة الحرص علي دعم إيجابيات ثورة يوليو والنضال من اجل تطويرها"[٢٠٧]

وبجانب الأهمية التي تحظى بها ثورة يوليو في خطاب حزب التجمع، هناك قضية أخرى أصبحت تحتل موقعا هاما في الآونة الأخيرة وهي قضية الوحدة الوطنية. فقد أفرد الحزب فى برنامجه الانتخابي لعام ١٩٩٥ محورا من ضمن محاوره التسعة للوحدة الوطنية، ورد فيه " ظلت الوحدة الوطنية علي الدوام ركيزة أساسية لحماية الوطن ودعم تقدمه واستقراره وقد أسهم المصريون جميعا مسلمين ومسيحيين علي قدم المساواة في بناء هذا الوطن وتحقيق كل ما أنجز علي ترابه من تقدم. وإذ تعاني الوحدة الوطنية الآن من تجاوزات بعضها رسمي وبعضها بدافع قوي الإرهاب المتستر بالدين، فإن جهدا وطنيا جادا يجب أن يبذل من أجل حمايتها وذلك من

خلال القيام بعملية توعية شاملة لقيم الوحدة الوطنية باعتبارها ضرورة ملحة يجب أن تسهم فيها كل أجهزة الإعلام وخاصة الإذاعة والتلفزيون. وأن تبدأ الدولة بنفسها بمحو كل عوامل التفرقة في الممارسات الرسمية محوا تاما تحقيقا لمبدأ المواطنة والمساواة في الحقوق بين جميع المواطنين سواء فيما يتعلق بالوظائف أو بناء دور العبادة أو غيرها من الحقوق وإعمال النص القانوني الذي يحظر أي هجوم علي الأديان السماوية إعمالا صارما في مواجهة هؤلاء الذين يشيعون روحا من التعصب بعيدة كل البعد عن صحيح الدين"[٢٠٨].

كان حزب التجمع أكثر الأحزاب السياسية ميلا نحو التسامح السياسي، إذ بلغت نسبة المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي في خطابه حيال القضايا محل التحليل مجتمعة ٨٤%. فقد مال موقفه إزاء كل القضايا نحو التسامح السياسي. وقد حظيت قضية بكين وقضية تقييم ثورة يوليو بنسب مطلقة، تلاها قضية نصر أبو زيد ثم قضية مؤتمر الاقليات.

رغم الأهمية الخاصة التي تتمتع بها ثورة يوليو في إيديولوجية الحزب، فأنه لم يتخذ منها موقفا حديا، بمعني أنه لم يركز علي إيجابياتها فقط، بل طرح رؤية تقييمية موضوعية للثورة مالها وما عليها. ومن ناحية أخري، علي الرغم من تعرض الشيوعيين لانتهاكات جسيمة من قبل نظام الثورة، فإن ذلك لم ينعكس علي موقف حزب التجمع ولم يصبغ علاقته بالثورة بالصبغة الثأرية كما هو حادث مع حزب الوفد وذلك لسببين؛ أولهما أن حزب التجمع يضم بجانب الشيوعيين فصائل يسارية أخرى، وثانيهما أن الاختلاف الإيديولوجي بين مبادئ الثورة ومبادئ الحزب ليس كبيرا، بل مازال حزب التجمع يدافع عن إنجازات الثورة خاصة الاقتصادية والاجتماعية.

علي الرغم من عدم ميل مواقف حزب التجمع نحو التعصب السياسي إلا بنسب ضئيلة، فقد كان هناك فروق فيما بين هذه النسب. وقد حصلت قضية مؤتمر الاقليات علي أعلي نسب التعصب السياسي مقارنة بالقضايا الأخرى، إذ بلغت ١٨,٩%، تلاها في الترتيب قضية نصر أبو زيد حيث حصلت علي ١١,١% و ١٦,٧% في كل الذروتين علي التوالي. وعلي الرغم من انخفاض نسب قيمة التعصب السياسي في كلتا القضيتين بالمقارنة بما تجلي في حالة الأحزاب السياسية الأخرى، إلا أن الفارق الطفيف في درجة التعصب السياسي يحتاج إلى تفسير ، كما أن تحديد أي الجوانب في القضيتين كانتا هدفا للتعصب أمرا هاما أيضا . تعتبر قضية الأقلية القبطية من أكثر القضايا أهمية علي سلم أولويات واهتمامات التجمع في الآونة الأخيرة وذلك في إطار تركيزه الواضح علي موضوع الإسلام السياسي ومدي خطورته علي الوحدة الوطنية. وقد أدى ذلك إلى جعل قضية مؤتمر الاقليات مادة للاختلاف أكثر من غيرها. ولم يقتصر الخلاف علي الشكل فحسب أي الإطار الذي تم طرح القضية فيه وهو مؤتمر الاقليات ، بل أيضا أمتد للمضمون أي للقضية ذاتها، بمعني هل هناك مشكلة قبطية أم لا. وربما هذا ما يفسر حصول القضية علي أعلي قيم التعصب السياسي مقارنة بالقضايا الأخرى .

أما في قضية نصر حامد أبو زيد ، فلم تكن القضية خلافية علي مستوي المضمون بالنسبة لحزب التجمع ، ولذلك انصبت معظم المؤشرات الدالة علي التعصب السياسي علي المختلفين في الرأي ، كما أنعكس المناخ الاستقطابي حول هذه القضية بين التيار الإسلامي والتيار العلماني علي تحديد مضامين هذه المؤشرات . ومع ذلك كان الهجوم علي المختلفين في حده الأدنى وهذا سر انخفاض نسب التعصب السياسي حيال هذه القضية.

سيطرت المنطلقات الإيديولوجية علي الموقف من قضية مؤتمر بكين ، وبالتالي لم تكن زاوية التركيز المرأة والأسرة والجنس ، بل علاقات الشمال والجنوب وأثرها علي المرأة والرجل في الجنوب علي السواء .

يشير انخفاض نسب التعصب السياسي بصفة عامة إلى حرص الحزب علي عدم الانجراف والانسياق وراء ممارسة مظاهر التعصب إلا في أضيق الحدود.

وربما يقول قائل أن معظم القضايا غير خلافية لحزب التجمع بدرجة كبيرة، وربما يكون ذلك صحيحا، فالقضايا قد تكون هامة ولكنها لا تمس مسائل صميمة لدي الحزب. ولذا سعت الباحثة لمعرفة موقف التجمع من قضية شديدة الخلافية بالنسبة له وهي قضية الموقف من التيار الإسلامي باعتباره الخطر الأساسي والخصم السياسي الذي لابد أن يتحالف الجميع لمجابهته من وجهة نظر التجمع[٢٠٩]. وقد اختارت الباحثة قضية المحاكمات العسكرية للإخوان المسلمين باعتبارها المناسبة التي تكشف عن المواقف والممارسات الحقيقية. أصدر الحزب بيانا بالاشتراك مع أحزاب الوفد والناصري والعمل أدان فيه تحويل الأخوان المسلمين إلى المحاكم العسكرية استنادا إلى عدم اختصاصها الدستوري بمحاكمة المدنيين وإلى مخالفة ذلك للاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق السياسية والمدنية[٢١٠]. كما أدان بعض الكتاب اليساريين نفس الموقف للأسباب السابق ذكرها[٢١١].

على الرغم من الضعف الظاهري لسيطرة الثقافة الدافعة للمجاراة علي موقف حزب التجمع ، فإن الدراسة المتعمقة توضح أن هذه الثقافة فرضت بشكل واضح أسلوب صياغة الحزب لمواقفه من حريات التعبير والاعتقاد، وقد ظهر هذا بجلاء في قضية نصر حامد أبو زيد، فلم يدافع التجمع عن هذه الحريات من منطلق أنها من حقوق الإنسان وأنها نتيجة نضالات الإنسان علي مر قرون عديدة، بل سعي إلى إيجاد مبرر شرعي للدفاع عنها أو مظلة شرعية وهي أنها مكفولة من قبل الإسلام وأن الإسلام اقر حرية الاعتقاد وأنه لا يوجد حد للردة في الإسلام...، يدل هذا الموقف علي مدي إدراك حدود الحرية السياسية المتاحة من قبل المجتمع والحرص علي التحرك داخل هذه الحدود وعدم المخاطرة بتجاوزها خشية التعرض للعقاب المعنوي أو المادي – كأحد آليات الثقافة الدافعة للمجاراة – والذي يتمثل في هذه القضية في التكفير والاتهام بالإلحاد.

أما فيما يتعلق بمواقف منظمات المجتمع المدني المختلفة (غير الأحزاب السياسية)، فقد غلب علي مواقفها الاتجاه الاميل للتسامح السياسي بصفة عامة، مع وجود تمايزات واختلافات بين كل تشكيل وآخر. كما برز كل من متغير طبيعة الجماعة وعلاقتها بالدولة في تفسير عديد من المواقف، وذلك بجانب المتغيرات الأخرى السابق الإشارة إليها.

يمكن إرجاع ميل معظم مواقف منظمات المجتمع المدني المشاركة في الجدل حول كل من قضايا نصر حامد أبو زيد ومؤتمر بكين ومؤتمر الاقليات نحو التسامح السياسي إلى طبيعة تكوين هذه المنظمات، فهي تضم مختلف الانتماءات السياسية والفكرية، وبالتالي يغلب عليها ثقافة التنوع السياسي والذي تؤدي بدورها إلى التوصل لحلول وسط وصياغات توفيقية وتشجع علي قبول الاختلاف، مما يؤكد الفرض القائل بأن تعدد الآراء والانتماءات داخل جماعة ما يؤدي إلى تعميق قيمة التسامح السياسي لديها وقبول الحق في الاختلاف.

تبقي مواقف ثلاثة، موقف الأزهر الشريف والكنيسة القبطية ومركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية. ربما يصلح محدد المنطلقات الفكرية والإيديولوجية وأهمية القضية في النسق الفكري

لتفسير موقف الأزهر الشريف من مؤتمر بكين. فليس غريبا من مؤسسة دورها الأساسي ديني أن تقوم برفض وثيقة بكين علي أساس أنها تمس قيم دينية ومقدسات إسلامية أساسية يعتنقها أغلبية المصريين. أما بالنسبة لموقف الكنيسة القبطية، فالأمر مختلف حيث أتسم موقفها تجاه مؤتمر بكين بالميل نحو التسامح السياسي، رغم أن ما يحكمها هي الأخرى منطلقات ذات أساس ديني. وهذا مرجعه وجود محددات تفسيرية أخرى وهي طبيعة الجماعة التي تمثلها الكنيسة دينيا، فالكنيسة القبطية تمثّل أقلية من ناحية، فضلا عن طبيعة علاقتها بالدولة. دفع هذان المتغيران الكنيسة إلى صياغة موقفا توفيقيا يرضي جميع الأطراف التي تدعوها للتعبير عن موقفها مثل الأزهر وبعض رموز التيار الإسلامي من ناحية، ولا يؤدي لتوتر العلاقات بالدولة بصدد مؤتمر تشارك فيه من ناحية أخرى. وقد حكمت هذه المحددات أيضا الموقف من قضية مؤتمر الاقليات، فعلي الرغم من كثرة الحديث في المنتديات الخاصة للأقباط وأيضا علي صفحات بعض الجرائد عن وجود مشكلة قبطية، فقد خفت الحديث عن هذا الموضوع تماما عند إثارة موضوع مؤتمر الاقليات ليحل محله التأكيد علي أن الأقباط وطنيون ورفض وصفهم بأنهم أقلية، واعتبار المؤتمر مؤامرة خارجية. إن موقف الكنيسة من قضية مؤتمر بكين ومؤتمر الاقليات يؤكد أن الأقلية أكثر حساسية وتجاوبا تجاه السائد والمألوف من القيم، أي أكثر استجابة للثقافة الدافعة للمجاراة وذلك إدراكا منها أنها في وضع أضعف تجاه الأغلبية وتجاه الدولة، وإن ما يرتبه الخروج عن المألوف من مخاطر أمر لا يمكن احتماله.

علي الرغم من ضراوة الحملة التي تعرض لها مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بسبب تنظيمه لمؤتمر حقوق الاقليات من غالبية التيارات السياسية والفكرية الفاعلة علي الساحة، فإن موقفه مال نحو التسامح السياسي ميلا طفيفا. ووفقا للدراسات الامبريقية المعنية بالتسامح السياسي كان من المفترض أن يميل الموقف للتعصب السياسي بصورة أكبر، وذلك بناء علي تصور وجود علاقة ارتباطية موجبة بين إدراك التهديد السياسي والتعصب السياسي، بمعني أنه كلما ازداد إدراك المرء بأنه يتعرض لتهديد سياسي من الآخرين، كلما مال موقفه نحو التعصب السياسي. وعلي أية حال فإن موقف مركز ابن خلدون لم يكن بعيدا عن التعصب السياسي بدرجة كبيرة، وبالتالي قد يصدق الفرض السابق بدرجة ما. أما تبرير الفارق البسيط أو الميل الطفيف نحو التسامح السياسي إنما يعود إلى حرص المركز علي الدفاع عن نفسه بصورة تظهر أنه يحترم الحق في الاختلاف ويقبله، وربما هذا ما دفعه لنشر كل الآراء المعارضة والمهاجمة للمؤتمر في نشرته تحت دعوي تدعيم قيم المجتمع المدني.

وأخيرا تأتي نتائج تحليل مادة **جريدة الأهرام** باعتبارها تعبر بدرجة ما عن أراء ومواقف عديد من أفراد نخبة المجتمع المدني. مالت المواقف والآراء التي تم نشرها في الجريدة في كل من قضية نصر أبو زيد وقضية مؤتمر بكين وثورة يوليو نحو التسامح السياسي، بينما مالت نحو التعصب السياسي في قضية مؤتمر الاقليات. يعد متغير العلاقة بالدولة هاما في تفسير كثير من مواقف الأهرام، فاستشفاف الجريدة لموقف النظام السياسي من قضية ما يحدد ما ينشر وما لا ينشر. وقد أتضح ذلك في قضية مؤتمر بكين وقضية نصر حامد أبو زيد، فالدولة كانت طرفا في القضية الأولى ولم تكن القضية الثانية محل اهتمامها. أما في قضية مؤتمر الاقليات كان الأمر مختلف، فالقضية ذات حساسية سياسية عالية لدي الدولة ومطروحة علي الساحة السياسية داخليا ودوليا.

وفي نهاية هذا الفصل تبرز ملاحظة هامة وهي تكلفة التعصب السياسي، والمقصود بها مالذي يترتب علي سيادة قيمة التعصب السياسي. فقد وضحت تكلفة التعصب السياسي في إهمال

قضايا جوهرية في حياتنا السياسية والفكرية كان لابد من مناقشتها مناقشة حرة وموضوعية بـــل كنا في أحوج الظروف لمناقشتها مثل قضية حقوق المرأة ، المشكلة القبطية، قضايا حريات الرأي والتعبير. قد أهدر التعصب السياسي فرصة إمكانات الحوار والحد من حالة الاستقطاب الحـــادة السائدة اليوم. فعلي سبيل المثال في قضية مؤتمر بكين ؛ انساقت معظم الأقلام المشـــاركة فـــي الجدل بوعي أو بدون وعي إلى حصر نفسها في الرد علي ما تثيره الأقـــلام المعترضـــة علـــي المؤتمر والتي ركزت علي قضايا .تل الحرية الجنسية وغيرها وهي قضايا غير مطروحة لـــدي المرأة المصرية في مقابل إهدار أو تجاهل مناقشة المشكلات الحقيقيـــة التـــي تواجهـــها المـــرأة المصرية .

الهوامش

[1] شاهين، عبد الصبور، تقرير عن إنتاج علمي، الأهرام، ١٩٩٣/٤/١٤
[2] ـــــــــــــ، تقرير عن إنتاج علمي، الأهرام، ١٩٩٣/٤/٢١
[3] عبد المطلب، محمود، العلم وحرية الفكر، الأهرام، ١٩٩٣/٧/٢١
[4] شاهين، مرجع سابق، ١٩٩٣/٤/١٤
[5] مجلس كلية الآداب، أبحاث أبو زيد إنتاج علمي واجتهادات تحسب للباحث، الأهرام، ١٩٩٣/٦/٩.
وأيضا الخولي، لطفي، مسئولية الانتصار للعقل، الأهرام، ١٩٩٣/٨/٤
[6] العطار، سليمان، علي رأس قرن جديد، الأهرام، ١٩٩٣/٧/٧
[7] أساتذة قسم اللغة العربية، تقرير اللجنة العلمية قام علي مقدمات خاطئة، مرجع سابق
[8] شاهين، تقرير عن إنتاج علمي (٢)، مرجع سابق
[9] مهران، محمد، رفقا بالأهرام وبالحوار القومي، الأهرام، ١٩٩٣/٦/١٦
[10] دوح، حسن، ما وراءك يا لطفي، الأهرام، ١٩٩٣/٦/١٦
[11] الخولي، كتاب سيدنا ـــ، مرجع سابق
[12] مكي، محمود علي، تقرير عن إنتاج علمي، الأهرام، ١٩٩٣/٥/٥
[13] راجع أساتذة اللغة العربية، تقرير اللجنة العلمية تحول إلى محاكمة اعتقادية، مرجع سابق،
وأيضا تقرير اللجنة العلمية قام علي مقدمات خاطئة، مرجع سابق وأيضا مجلس كلية الآداب، مرجع سابق
[14] أساتذة اللغة العربية، تقرير اللجنة العلمية قام علي مقدمات خاطئة، مرجع سابق
[15] مكي، تقرير عن إنتاج علمي، الأهرام، ١٩٩٣/٥/٥
[16] أساتذة اللغة العربية، تقرير اللجنة العلمية قام علي مقدمات خاطئة، مرجع سابق
[17] خربوش، محمد صفي الدين، تطرف المثقفين، الأهرام، ١٩٩٧/٧/١٤
[18] شاهين، تقرير عن إنتاج علمي، مرجع سابق، ١٩٩٣/٤/٢١
[19] الرخاوى، يحيي، مرجع سابق
[20] هيئة تدريس كلية الآداب، مرجع سابق
[21] مهران، مرجع سابق
[22] قنديل، صبرى، الآثار المقحمة، الأهرام، ١٩٩٣/٧/٢٨
[23] مهران، مرجع سابق
[24] حجازى، احمد عبد المعطي، مدينة المحتسبين الفاضلة، الأهرام ١٩٩٥/٦/٢١
[25] منتصر، صلاح، فكر أم كفر، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢٢
[26] سلامة، احمد سلامة، حرية التفكير، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢٠
ـــــــــــــ، الخروج من المأزق، الأهرام ١٩٩٥ /٨/١٧
[27] منتصر، صلاح، التعليق علي الأحكام، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢٦
[28] حجازي، مرجع سابق
[29] سلامة، حرية التفكير، مرجع سابق
[30] منتصر، صلاح، قضية الدكتور نصر، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢٠
[31] خشبه، سامي، تكفير المجتهد، من تدهور الأمة إلى غابة القوانين، الأهرام ١٩٩٥/٦/٢٣
[32] منتصر، صلاح، محاكمة عاجلة، الأهرام ١٩٩٥/٦/٢١
[33] حافظ، صلاح الدين، خواطر حول أزمة العقل العربي، الأهرام ١٩٩٥/٦/٢١
[34] سلامة، احمد سلامة، وجهان لعملة واحدة، الأهرام، ١٩٩٥/٦/٢٥
[35] ما توافر فعليا في جريدة الشعب خمسة مقالات، إلا أن الباحثة استبعدت تقرير عبد الصبور شاهين لأنه سبق تحليله
[36] جريدة الشعب، ١٩٩٤/٤/٢٣
[37] الأسواني، علاء، حرية أبو زيد وأخواتها، جريدة الشعب، ١٩٩٣/٤/٢٣
[38] جريدة الشعب، ١٩٩٣/٤/٢٣
[39] جريدة الشعب، تقرير د. محمد بلتاجي في قضية أبو زيد يكشف أخطاء فقهية وتاريخية خطيرة، ١٩٩٣/٤/١٦
[40] الأسواني، مرجع سابق
[41] جريدة الشعب، تقرير د. بلتاحي، مرجع سابق

[42] الأسواني، مرجع سابق
[43] عنان، ليلي، فولتير بين غالي شكرى ونصر أبو زيد، الشعب، ١٩٩٣/٤/٦
[44] عمارة، محمد، د. نصر أبو زيد والتفسير الماركسي للإسلام، الشعب، ١٩٩٥/١٠/٢٧
[45] ـــــــ ، المشروع الحضاري الإسلامي يقوم علي التعددية، الشعب، ١٩٩٥/٦/٢٠
[46] بشير، الشافعي، نصر أبو زيد والفقيه فهد بفرنسا، الشعب، ١٩٩٦/٨/١٦
[47] الهضيبي، محمد المأمون، بين محاكمة نصر أبو زيد ومحاكمة الأخوان المسلمين، الشعب، ١٩٩٦/٩/٣
[48] عمارة، المشروع الحضاري الإسلامي، مرجع سابق
[49] العوا، محمد سليم، قضية نصر أبو زيد بين الشرع والقانون، الشعب، ١٩٩٥/٧/٢١
[50] حسين عادل، قضية نصر أبو زيد، الشعب، ١٩٩٥/٦/٢٣
[51] بلتاجي، محمد، عمر بن الخطاب ونصر أبو زيد، الشعب، ١٩٩٥/٨/١١
[52] حسين، عادل، مرجع سابق و العوا، سليم، مرجع سابق
[53] عمارة، المشروع الحضارى الإسلامي يقوم علي التعددية، مرجع سابق
[54] العوا، مرجع سابق
[55] العوا، مرجع سابق
[56] مرجع سابق
[57] عمار، حامد، نصر يكشف أخطر أمراض الجسم الجامعي، الأهالي، ٢١م١٩٩٣/٤
[58] الامانة المركزية لحزب التجمع الوطني الوحدوي الديمقراطي، إهدار حرية البحث العلمي والتشكيك في عقيدة الباحثين إرهاب مستتر، الأهالي ١٩٩٣/٤/١٤
[59] خلف الله، محمد احمد، جامعة القاهرة والتقارير العلمية الوهمية، الأهالي، ١٩٩٣/٤/١٤
[60] النقاش، فريدة، قضية للمناقشة، الارتزاق بالدين، الأهالي،١٩٩٣/٤/١٤
[61] عبد الله، إسماعيل صبرى، الإرهاب الفكري، الأهالي، ١٩٩٣/٤/٧
عمار، حامد، مرجع سابق
[62] عبد الله، إسماعيل، مرجع سابق
[63] عياد. شكري، واسلاماه، الأهالي، ١٩٩٥/٦/٢٨
[64] رشيد. أمينة، حرمة الحياة الخاصة، الأهالي، ١٩٩٥/٦/٢٨
[65] خاف. محمد احمد، كان لابد أن يناقشه القاضي، الأهالي، ١٩٩٥/٦/٢٨
[66] النقاش، فريدة، نصر ومنابر الحزب الحاكم، الأهالي، ١٩٩٥/٦/٢٨
[67] عبد الملك، نبيل، دفاعا عن حرية العقيدة في الإسلام، الأهالي، ١٩٩٥/٨/٩
[68] أبو الإسعاد، محمد. خلافات التيار الإسلامي حول حكم الردة، الأهالي، ١٩٩٦/٩/١٨
راجع أيضا : منصور، احمد صبحي، ليس في الإسلام حد الردة، الأهالي، ١٩٩٥/٦/٢١
محرم، محمد رضا، أن الحكم إلا للقانون،الأهالي، ١٩٩٦/٨/١٤
[69] النقاش، فريدة، نصر ونقد الخطاب الديني، الأهالي، ١٩٩٦/٨/١٤
[70] عياد، شكري، مرجع سابق
[71] السعيد، رفعت، رسالة إلى السيد الرئيس، هذه جريمة، الأهالي، ١٩٩٥/٦/٢٨
[72] بدوى، جمال، الإرهاب في الجامعة، قضية أبو زيد، الوفد ١٩٩٣/٤/٨
[73] مرجع سابق
[74] انظر علي سبيل المثال :-
هجرس، سعد، ذبح أبو زيد ليس مفاجأة، العربي ١٩٩٥/٧/٣
قنديل، وائل، بعد نصر أبو زيد، الدور علي رئيس جامعة القاهرة، العربي ١٩٩٥/٦/١٩
أمين، جلال،، العربي، ١٩٩٣/٨/١٦
السناوى، عبد الله، محنة التكفير، العربي، ١٩٩٥/٦/١٩
[75] .أمين، جلال، مرجع سابق
[76] البحراوي، سيد، قضية أبو زيد وقضية الحرية، العربي، ١٩٩٦/٩/٢٣
[77] السناوي، مرجع سابق
[78] هجرس، مرجع سابق
[79] السناوي، مرجع سابق
[80] البحراوي، مرجع سابق

انظر أيضا حول نفس الأفكار هجرس، سعد، لا تقحموا الرئيس في قضية أبو زيد، العربي، ١٩٩٦/٨/٢٦

[٨١] مرجع سابق

[٨٢] قنديل، وائل، مرجع سابق

[٨٣] المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، انتهاك خطير للحرية الأكاديمية، الأهرام ١٩٩٣/٦/٩

[٨٤] مرجع سابق

[٨٥] المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، حرية الفكر والوجدان والعقيدة في خطر، القاهرة، يوليو ١٩٩٥، ص ١٦٤

[٨٦] مرجع سابق، ص١٦٤

[٨٧] مرجع سابق، ص١٦٥

[٨٨] بيان المركز المصري لنادي القلم، القاهرة، يوليو ١٩٩٥، ص ١٦٧

[٨٩] تأسست هذه اللجنة في ابريل ١٩٩٦ وهي لجنة مستقلة عن جميع الاحزاب والهيئات والجمعيات وتهدف الى الدفاع عن سجناء الرأي بصرف النظر عن اتجاههم الفكري وعقيدتهم السياسية. وقد شملت هذه اللجنة عديد من رجال الفكر والسياسة من مختلف الانتماءات السياسية. انظر جريدة الشعب ١٩٩٦/٤/٢

[٩٠] الأهالي، ١٩٩٦/٨/١٤

[٩١] الأهالي، ١٩٩٥/٧/٢٨

[٩٢] الأهالي، ١٩٩٥/٦/٢١

[٩٣] اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد، لحظة خطيرة من تاريخ مصر، الأهالي، ١٩٩٥/٨/٩

[٩٤] بيان المثقفين المصريين، القاهرة، يوليو ١٩٩٥، ص ١٦٢

[٩٥] هويدي، فهمي، تساؤلات وثيقة بكين ودروسها، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٥

[٩٦] حافظ، صلاح الدين، ثورة النساء ومبررات الغضب المهتاج، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٦

[٩٧] – ربيع، محمد محمود، ما بعد مؤتمر بكين، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٢٤
– أبو زهرة، عادل، مؤتمر المرأة والمؤامرة الغربية المزعومة، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٦
– عمر، نبيل، لاتعارض بين الدين وبكين، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٦
– طه، ايناس، مؤتمر بكين وإشارة المرور، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٥

[٩٨] هويدى، مرجع سابق

[٩٩] مرجع سابق

[١٠٠] ربيع، مرجع سابق

[١٠١] دوح، حسن، يستحيل تشكيل امرأة جديدة في مؤتمر بكين، الأهرام، ١٩٩٥/٩/٦

[١٠٢] هويدي، فهمي، جاهليتان عندنا وعندهم، الأهرام، ١٩٩٥/٩/١٢

[١٠٣] – عبد العزيز، زينب، كواليس مؤتمر المرأة في بكين، الشعب، ١٩٩٥/٧/٧
– ....، تفاخر الشواذ ومؤتمر المرأة، الشعب، ١٩٩٥/٧/٨
– الشعب، البنود الملغومة في وثيقة مؤتمر المرأة الدولي الرابع، ١٩٩٥/٨/٢٥

[١٠٤] حسين، عادل، إنهم يفرضون علينا انحلال الأسرة حتى يصيبنا العقم كما أصاب مجتمعات الغرب، الشعب،١٩٩٥/٨/١٨.

[١٠٥] الغزالي، محمد وآخرون، رسالة إلي نساء العالم، نحذر من وثيقة بكين التي تبيح الشذوذ والزنا وتعارض الزواج المبكر، الشعب، ١٩٩٥/٨/٢٩.

*الغزالي وآخرون، مرجع سابق

*وقع على البيان الشيخ محمد الغزالى، الشيخ يوسف القرضاوى، د. محمد عمارة، د. محمد سليم العوا، فهمي هويدي، عبد الحليم أبو شقة.

[١٠٦] حسين، عادل،مرجع سابق

[١٠٧] بحيرى، صبحي، في مؤتمر المرأة ببيكن، تحريم الختان وتجاهل الاغتصاب، الشعب ١٩٩٥/٨/٨

[١٠٨] أبو الفتوح، عبد الملعم، مؤتمر بكين خطوة في اتجاه فرض آراء الحضارة الغربية،الشعب،١٩٩٥/٨/٢٥

[١٠٩] بحيرى، صبحى،مرجع سابق

[١١٠] حسين، عادل، مرجع سابق

[١١١] النقاش، فريدة، الطريق إلى بكين ومنها، الأهالي، ١٩٩٥/٩/٦

[١١٢] رأى الوفد، الوفد، ١٩٩٥/٨/٢٢

[١١٣] حجازي، مصطفي، وثيقتنا لحماية المرأة في بكين ثابتة لأننا الأصالة والمعاصرة، الوفد، ٩ /١٩٩٥/٩

[114] أبو الفتح، احمد، أم مؤتمر تدمير الأسرة، الوفد، ١٩٩٥/٨/٣١
[115] رأى الوفد، مرجع سابق
[116] أبو السعود، سعد، خطبة منشطة، الوفد، ١٩٩٥/٩/١١
[117] النقاش، فريدة، وثيقة بكين، العربي، ١٩٩٥/٩/١١
[118] السناوي، عبد الله، سؤال المرأة، العربي، ١٩٩٥/٩/٤
[119] جاد الحق، علي جاد الحق، بيان مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، مؤتمر بكين للمرأة يتعارض مع القيم الدينية ويحطم الحواجز الأخلاقية، الوفد، ١٩٩٥/٨/٢٢
[120] الشعب، بيان الأنبا موسى، ١٩٩٥/٩/١
[121] يسين، السيد، حماية الأقليات في عصر الفوضى الدولية، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٢
[122] سلامة، احمد سلامة، من يخدع من، الأهرام ١٩٩٤/٤/٢٩
[123] إبراهيم، سعد الدين، بيان عن مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية حول إعلان الأمم المتحدة لحقوق الاقليات ،الأهرام ١٩٩٤/٥/١٢
– زكريا، فؤاد، هوامش فكرية علي مؤتمر الاقليات،الأهرام، ١٩٩٤/٥/٩
[124] هويدي، فهمي، الأقليات وخطاب التفكيك، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٢٤
[125] تتبع ضرورة إعطاء أولوية لتحليل خطاب هيكل علي الخطابات الأخرى – رغم اتسام موقفه بحدية غير فارقة – من ثقله الشخصي وبالتالي تأثيره. فقد كان هيكل أول من فجر القضية طارحا آراء وأفكار كانت بمثابة حجر الزاوية لدي بعض من تبني مواقف حدية سلبية بعده. ومن ناحية أخرى فقد كان خطاب هيكل من أكثر الخطابات صعوبة وتعقيدا، حيث كان مابين السطور لديه مختلفا عما فوق السطور ناهيك عما حفل به الخطاب من تناقض، مما فرض علي الباحثة إعادة تركيبه واستنطاقه واستبعاد ما مسه من قضايا فرعية مثل التمويل الأجنبي وغيره بهدف استجلاء موقفه الحقيقي من القضية.
[126] هيكل. محمد حسنين، أقباط مصر ليسوا أقلية، الأهرام، ١٩٩٤/٤/٢٢
[127] مرجع سابق
[128] شكري، غالي، بل ثقافة واحدة وثقافات متعددة، الأهرام،٢٧ /١٩٩٤/٤
[129] – نافع، إبراهيم، مؤتمر الأقليات ونمور البحوث المشبوهة، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٧
– حافظ، صلاح الدين، تراجع العنصرية هناك وإحياء الطائفة هنا، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٤
– رمضان، عبد العظيم، ملاحظات علي زوبعة مؤتمر حماية الأقليات، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٢١
– ناشد، فهمي، حقوق الأقليات بين مؤتمر سان فرانسيسكو ومؤتمر القاهرة، الأهرام، ١٩٩٤/٥/١٥
– بباوي، نبيل، حتي لا يتكرر مؤتمر القاهرة ليماسول، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٢٥
– البنا، يحي، أقباط مصر بين الواقع والقانون، الأهرام، ١٩٩٤/٥/١٥
[130] شكري، غالي، مرجع سابق
[131] نافع، إبراهيم، مرجع سابق
[132] زكريا، مرجع سابق
[133] شكري، غالي،مرجع سابق
[134] حافظ، مرجع سابق
[135] رمزي،نعيم، توابع مؤتمر الأقليات، الشعب ١٩٩٤/٧/٨
[136] حسين، عادل، ملاحظات سريعة،الشعب ١٩٩٤/٥/١٣
[137] عقلاء الأمة، نناشد كل الشرفاء، التصدي لمحاولات الاختراق والتقسيم، الشعب ١٩٩٤/٥/٦
– اسحق، جورج، حديث الأقليات، الشعب ١٩٩٤/٤/٢٦
[138] البيومي، إبراهيم، مؤتمر الاقليات وسياسة التجزئة، الشعب ١٩٩٤/٥/٢٧
[139] حسين، عادل، اعتذر للقراء عن سذاجتي،الشعب، ١٩٩٤/٤/٢٩
[140] حسين، عادل، مرجع سابق
[141] بيان عقلاء الأمة، مرجع سابق
[142] – حنا، ميلاد، أبدا لن تتلبنن مصر، الأهالي، ١٩٩٤/٤/٢٧
– النقاش، أمينة، خلط الأوراق، الأهالي، ١٩٩٤/٥/٤
– عبد الكريم، خليل، خطاب العقل وخطاب العاطفة، الأهالي، ١٩٩٤/٥/١٨
– موسى، كمال، لا أقلية قبطية، بل مشاكل قبطية مصرية، الأهالي، ١٩٩٤/٥/١٨
– سيد احمد، محمد، هذا اللغم كيف ينزع فتيله،الأهالي، ١٩٩٤/٥/٤

- السعيد، رفعت، بعد أن هدأت العاصفة، الأهالي
[١٤٣] عباس، رءوف، الأقباط والمازق الوطني، الأهالي، ١٩٩٤/٥/١١
[١٤٤] واكد، لطفي، حرب المعلومات وغفلة الحكومة، الأهالي، ١٩٩٤/٤/٢٧
[١٤٥] عبد الله، إسماعيل صبري، مسئولية الحرية، الأهالي، ١٩٩٤/٤/٢٠
[١٤٦] السعيد، رفعت، تعليق د. رفعت السعيد، الأهالي، ٢٠/ ٧/ ١٩٩٤
[١٤٧] عمار، حامد، اتقوا الله في هذا الوطن، الأهالي، ٢٧/ ٤/ ١٩٩٤
[١٤٨] عبد الله، إسماعيل صبري، مرجع سابق
[١٤٩] النقاش، أمينة، خلط الأوراق، الأهالي، ٤/ ٥/ ١٩٩٤
[١٥٠] هويدي، أمين، أدعو إلى إعادة تقييم أوضاع المراكز البحثية، الأهالي، ٢٧/ ٤/ ١٩٩٤.
[١٥١] السعيد، رفعت، بعد أن هدأت العاصفة، مرجع سابق
[١٥٢] عبد الله، إسماعيل صبري، مرجع سابق
[١٥٣] العقاد، صلاح، هموم الأقباط في لجنة الوحدة الوطنية، الوفد، ١٩٩٤/٥/٢٦
[١٥٤] العقاد، صلاح،، هموم الأقباط في لجنة الوحدة الوطنية، الوفد ٢٦/ ٥/ ١٩٩٤
[١٥٥] قنديل، عبد الحليم، لوجه الوطن، العربي، ١٩٩٤/٥/٢
- الجمال، احمد، قضايا، العربي ١٩٩٤/٥/٢ ، ١٩٩٤/٥/٩
[١٥٦] السناوي، عبد الله، قنابل التفكيك، العربي ٢٥/٤/ ١٩٩٤
[١٥٧] الجمال، احمد، قضايا، العربي، ١٩٩٤/٥/٩
[١٥٨] مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، العدد ٢٩، مايو ١٩٩٤.
[١٥٩] تادرس، مارلين، نكسة الاقليات، نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، مرجع سابق
[١٦٠] حنا، ميلاد، هل يناقش الحوار الوطني هموم الأقباط، نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، العدد ٣٠، يوليو ١٩٩٤
[١٦١] تادرس، مرجع سابق
[١٦٢] شباب الباحثين بمركز ابن خلدون، أقباط مصر أغلبية بلا مشكلات، نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، العدد ٢٩، مايو ١٩٩٤
[١٦٣] بسطا، جابر، نظرة قبطية من داخل مؤتمر ليماسول قبرص، نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، العدد ٣٢، أغسطس ١٩٩٤
[١٦٤] شباب الباحثين بمركز ابن خلدون، مرجع سابق
[١٦٥] قلادة، وليم، هذا الكتاب وهذا المؤتمر وما بعدهما، القاهرة، يوليو ١٩٩٤
- مرقس، سمير، المسار التاريخي لمخطط الإلحاق - التجزئة للمنطقة العربية، القاهرة، يوليو ١٩٩٤
[١٦٦] جريدة الأهالي، ١٩٩٤/٤/٢٧
[١٦٧] قلادة، مرجع سابق
[١٦٨] منير، نبيل، إعلان الاقليات وهندسة تفتيت الدول، القاهرة، يوليو ١٩٩٤
[١٦٩] - قلادة، مرجع سابق
- منير، مرجع سابق
[١٧٠] قلادة، مرجع سابق
[١٧١] اللجنة المصرية للوحدة الوطنية، بيان، الأهالي، ١٩٩٤/٤/٢٧
[١٧٢] لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، بيان، الأهالي، ١٩٩٤/٥/٤
[١٧٣] مرجع سابق
١٧٤ الأهالي، ١٩٩٤/٤/٢٧
١٧٥ بدوي، مصطفي بهجت، الغاز حول ثورة يوليو، جريدة الأهرام، ١٩٨٦/٧/٣١
١٧٦ محفوظ، نجيب، ٢٣ يوليو، جريدة الأهرام، ١٩٨٦/٧/٢٤
١٧٧ رضوان، فتحي، الوقت الضائع، الشعب، ٢٢ يوليو ١٩٨٦
[١٧٨] حسين، عادل، حزب العمل وثورة يوليو، الشعب، ٢٢ يوليو ١٩٨٦
[١٧٩] عبد الفضيل، محمود، ثورة يوليو وآفاق المستقبل، الأهالي، ٢٣ يوليو ١٩٨٦
[١٨٠] اباظة، إبراهيم الدسوقي، هزيمة نظام لا هزيمة أمة، الوفد، ١٩٨٦/٨/٧
[١٨١] - عصفور، محمد، إنسان ٢٣ يوليو، الوفد، ١٩٨٦/٨/٧

- عبده، ابراهيم، خطاب ٢٠ يوليو، الوفد، ١٩٨٦/٨/٧

[١٨٢] اباظة، مرجع سابق

[١٨٣] رمضان، عبد العظيم، العبث بالتاريخ والبديل الخطر، الوفد، ١٩ يونيو ١٩٨٦

[١٨٤] راجع: بدوي جمال، نبش الماضي وهبش الحاضر، الوفد، ١٩ يونيو ١٩٨٦
المقال مسطور بأسلوب ساخر شديد السخرية بالآخر

[١٨٥] عبده، إبراهيم، مرجع سابق

[١٨٦] - داود، ضياء الدين، قالوا وأقول، صوت العرب، ١٩٨٦/٨/١٧
- ______، ______، صوت العرب، ٢٤ /١٩٨٦/٨
- عودة، محمد، بلا مواعظ، صوت العرب، ١٩٨٦/٩/٢٨

[١٨٧] داود، ضياء الدين، مرجع سابق، ١٩٨٦/٨/١٧

[١٨٨] عوده، محمد، مرجع سابق

[١٨٩] المراغي، محمود، بالمقلوب، صوت العرب، ١٩٩٦/٩/٢٨

[١٩٠] وجيه، حسن، مقدمة فى علم التفاوض الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٦٩

[١٩١] في التأثير المعلوماتي، تتم مجاراة الآخرين والاستجابة لتأثيرهم علي أساس ما يحوزونه من معلومات عن الواقع والاعتقاد [صحة] هذه المعلومات. بينما في التأثير القيمي يكون الدافع للمجاراة إما الحصول علي عائد إيجابي أو تجنب عائد سلبي.

[١٩٢] الجابري، عابد، المسألة الثقافية، بيروت: مركز دراسات الوحدة [العربية]، ١٩٩٤، ص ص ٧٣-٧٥

[١٩٣] راجع : عبد الله ، معتز ، مرجع سابق ، ص ٢١-٢٤

[١٩٤] تم حساب نسب ظهور المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي والمؤشرات الدالة علي التعصب السياسي لكل فاعل حيال القضايا الأربع مجتمعة بجمع كل التكرارات الدالة علي المؤشرات سواء سلبية أو إيجابية ثم حساب نسبة المؤشرات السلبية إلى الإيجابية .

[١٩٥] x تشير إلى عدد مرات ظهور المؤشر.

[١٩٦] حزب الوفد الجديد، البرنامج التأسيسي، نوفمبر ١٩٧٧، ص ٤

[١٩٧] الغزالي، أسامة، القوي الليبرالية والمسألة الديمقراطية في مصر، في مسعد، نيفين (محرر)، التحولات الديمقراطية في الوطن العربى، القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٣، ص ٢٨٦

[١٩٨] فرحات ، محمد نور ، الليبرالية أو الطوفان ، بحث في شرعية السلطة السياسية في المجتمع العربي الحديث ، المنار ، ١٩٩٠ ، ص ٥٨

[١٩٩] مرجع سابق ، ص ٦٠

[٢٠٠] اسكندر، أمير، صراع اليمين واليسار في الثقافة المصرية، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨، ص ص ٢٠-٢١

[٢٠١] أبو زيد، علا، الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ذات التوجه الإسلامى في ظل سياسات التحول الديمقراطي، سلسلة بحوث سياسية (١٠٩)، مركز البحوث والدراسات السياسية، أغسطس ١٩٦٩، ص ٤ وص ١٧

[٢٠٢] مسعد، نيفين، تحليل البرامج الانتخابية الحزبية، فى المنوفى، كمال، (محرر)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٩٥، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالتعاون مع مؤسسة فريدريش ايبرت، ١٩٩٦، ص ٤٩.

[٢٠٣] راجع البرنامج الانتخابى لحزب العمل، جريدة الشعب، ١٩٩٥/١١/٣.

[٢٠٤] راجع البرنامج الانتخابي للحزب الناصرى ١٩٩٥، جريدة العربى، ١٩٩٥/١١/٢

[٢٠٥] حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى، وثائق المؤتمر العام الرابع، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٦

[٢٠٦] مرجع سابق، ص٢٧

[٢٠٧] راجع البرنامج الانتخابى لحزب التجمع ١٩٩٥، جريدة الأهالى، ١٩٩٥/٩/٢٧

[٢٠٨] حسن، إيمان، مرجع سابق، ص ص ٣٩٤-٣٩٥

[٢٠٩] جريدة الوفد، ٢٦ / ٩/ ١٩٩٥

[٢١٠] - الباقورى، عبد العال، لا للمحاكم العسكرية، الأهالى ١٩٩٥/٩/٦

[٢١١] - النقاش، أمينة، الأخوان والحكومة، الأهالى، ١٩٩٥/٩/٢٠

الخاتمة

كشف العرض السابق عن عدد من النتائج الأساسية التي تجيب عن تساؤلات الدراسة. كما القي الضوء علي عديد من الخلاصات الفرعية ذات الصلة بالنتائج الأساسية والتي تقدم إسهاما في تحليل الواقع السياسي والثقافي المصري بصفة عامة، وتكشف النقاب عن وضعية المجتمع المدني بصفة خاصة. ومن ناحية أخرى فقد أبرز العرض السابق بعض الإشكاليات الثقافية الهامة التي تحاصرنا منذ مطلع هذا القرن ولم تحسم حتى اليوم.

أولا: النتائج الأساسية

التساؤل الأول :

أوضح تحليل مضمون الخطاب حيال قضية "الإسلام وأصول الحكم" وقضية "في الشعر الجاهلي" ضعف تواجد قيمة التسامح السياسي بل واختفاءها من علي خريطة الخطاب السياسي للتيارات السياسية محل التحليل في الفترة من ١٩٢٣-١٩٣٠ في الجدل الذي دار حول القضيتين وذلك مقابل بروز واضح بل ومكتسح لقيمة التعصب السياسي وعدم قبول الحق في الاختلاف. لم تظهر أي مؤشرات دالة علي التسامح السياسي في تحليل الجدل حول قضية "في الشعر الجاهلي" لدي كل من حزب الوفد (كوكب الشرق) والتيار الإسلامي (المنار). كما منعت الظروف والحسابات السياسية حزب الأحرار الدستوريين من اتخاذ موقف واضح حيال القضية باستثناء استنكار تكفير مسلم، حيث أحجم الحزب عن المشاركة في النقاش بحجة تركه لأهل الاختصاص كما سبق وأشرنا.

أما في قضية "الإسلام وأصول الحكم" كان لقيمة التعصب السياسي الصدارة والسيادة المطلقة لدي التيار الإسلامي (المنار) وبصورة اقل لدي الوفد (البلاغ اليومي)، إذ ظهرت بعض المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي في خطاب حزب الوفد، وإن مثلت نسبة ضئيلة للغاية مقارنة بما حصلت عليه مؤشرات التعصب السياسي، فلم تتجاوز النسبة ٥,٦% مقابل ٩٤,٤% حصلت عليها مؤشرات التعصب السياسي. كان موقف سعد زغلول من الرجلين والقضيتين بمثابة تأكيد وتشديد علي موقف صحف الحزب حيث اتهم طه حسين بالجنون والتشكيك في الدين، وعلي عبد الرازق بالجهل بقواعد دينه. كما وصف كتاب الإسلام وأصول الحكم بأنه يمثل طعنا في الدين فاق في حدته مواقف المستشرقين.

أما بالنسبة لجريدة السياسة – لسان حال حزب الأحرار الدستوريين – فنظرا لعدم توافرها في هذه الفترة والاضطرار للاعتماد علي المصادر الثانوية للاستدلال علي موقف الحزب، فإن الباحثة لم تتمكن من تحديد ثقل أو نسبة المؤشرات الدالة علي التسامح السياسي إلى المؤشرات الدالة علي التعصب السياسي، وبالتالي لم تخلص سوي لنتيجة مؤداها جمع الصحيفة بين المجموعتين من المؤشرات، فعلي الرغم من دفاعها عن حرية الرأي والتفكير وتجنبها اتخاذ مواقف حدية، فأنها لم تتردد في التشهير برجال هيئة كبار علماء الأزهر والسخرية من المؤسسة ذاتها بل واستعداء السلطة عليها.

وعلي صعيد أخر، ففي مقابل المواقف الأميل للتعصب السياسي ميلا شديدا والتي طغت علي عينة الخطاب محل التحليل وكذلك علي موقف الأزهر الذي اتهم الرجلين بالطعن في الدين وكفرهما، كانت هناك بقاع مضيئة تمثلت في بعض المواقف التي مالت ميلا واضحا نحو التسامح السياسي والتي أكدت علي ضرورة احترام حرية الرأي والتفكير مثل الجامعة المصرية التي لم تستجب للضغوط المطالبة بطرد طه حسين من منصبه الجامعي، وكذلك موقف النيابة العامة التي رغم اعتراضها علي عديد من الاطروحات التي وردت في كتاب " في الشعر الجاهلي" وانتقادها، فأنها لم تفترض سوء النية والقصد لدي المؤلف وبرأته من تهمة الطعن في الدين وذلك في إطار مناقشة موضوعية نقدية راقية للكتاب والمؤلف. ومن ناحية أخرى فقد دعا وزير المعارف في ذلك الوقت في مجلس النواب – وهو وفدي – بأن تظل الجامعة معهدا طلقا للبحث العلمي الصحيح، وذلك عندما قدم أحد النواب استجوابا يطالب فيه بإقالة طه حسين من منصبه الجامعي.

التساؤل الثاني :

أظهرت نتائج تحليل مضمون حدوث تطور نسبي في الفترة الحديثة نحو مزيد من التسامح السياسي مقارنة بالفترة ١٩٢٣ – ١٩٣٠، فلم تظهر قيم التعصب السياسي بنفس القيم المطلقة التي ظهرت في قضيتي الإسلام وأصول الحكم وفي الشعر الجاهلي، إذ مالت مواقف عديد من الأطراف نحو التسامح السياسي في بعض القضايا.

- كان **حزب الوفد** من أكثر الأحزاب السياسية ميلا نحو التعصب السياسي في مصر تجاه القضايا موضع التحليل مجتمعة، إذ لم تتجاوز نسبة تسامحه ١٧,٦%. وقد كان هذا الموقف انعكاسا طبيعيا لكل من أزمة الليبرالية المصرية والتي تتضح لدي حزب الوفد باعتباره أهم التعبيرات المؤسسية عن الليبرالية المصرية من ناحية، وأزمة حزب الوفد ذاته من ناحية أخرى. إن هذه الأزمة بشقيها ليست أزمة حديثة العهد ولكنها أزمة قديمة وممتدة تحكمت في مواقف الوفد في الفترة ١٩٢٣-١٩٣٠ وكذلك في الفترة

الحديثة. تناقضت مواقف الوفد في كلتا الفترتين تناقضا شديدا مع منطلقاتــه الفكريــة وميوله العلمانية وحماسه للدفاع عن الدســتور والحيــاة النيابيــة والحريــات المدنيــة والسياسية. فقد تضافرت العوامل المتصلة بأزمة الليبرالية المصرية بصفــة عاســة - والتي تتلخص في أنها ليبرالية مشوهة ومجزئة لم تنشأ نتيجة تطور تاريخي طبيعي ولم تكن تعبيرا عن قوي اجتماعية حقيقية ومتبلورة، اهتمت بالشق الاقتصادي المتمثل فــي الحرية الاقتصادية وأهملت الشق السياسي والثقافي - مع العوامل المتعلقة بأزمة حــزب الوفد ذاته من حيث سيطرة الاتجاهات المحافظة عليه وتحجر قياداته لسنوات طويلة في مواقعها وضعف دوران النخبة وغياب الممارسة الديمقراطية الداخلية والإدارة السلطوية للعلاقات الداخلية. فضلا عن العامل الأكثر أهمية وهو حرص الوفــد الشــديد علــي جماهيريته والتي فرضت عليه الالتزام بما يسود المجتمع من قيم ومعايير وعدم المساس بها أو قبول المساس بها أيا كان، بل وتبني ما يصدر من مواقف رجال الدين باعتبارهم من اكثر الشخصيات المؤثرة علي الرأي العام. اجتمعت كل هذه العوامل علي تعميــق الاتجاهات المحافظة للحزب والتي صبغت كل مواقفه وجعلته اكــثر التزامــا بمعــايير الثقافة الدافعة للمجاراة السياسية. وهكذا كانت المتغيرات الحاكمة لموقفه خليطــا مــن الالتزام بمعايير الثقافة الدافعة للمجاراة السياسية وتجذر سمات الشخصية الدوجماتية مع بعض الحسابات والخصومات السياسية.

جاء **حزب العمل** في الترتيب الثاني من حيث ظهور الميل للتعصب السياسي، إذ بلغــت نسبة تعصبه إزاء القضايا محور التحليل مجتمعة ٥٩,٤%. كان موقفه حيــال قضيــة نصر حامد أبو زيد يميل نحو التسامح السياسي بنسبة طفيفة في الذروة الأولى ونســبة أكبر نسبيا في الذروة الثانية.. تحتم التركيبة الإيديولوجية المتنوعة لحزب العمل ســواء علي صعيد الانتماء التنظيمي أو الفكري السمي للتعرف علي موقف أهم فصائلــه كــل علي حدة. بشيء من التبسيط يمكن تحديد ثلاث فصائل أساسية تعبر عن آرائها علــى صفحات جريدة الشعب وهم فصيل الأخوان المسلمين وفصيل ذوي الميول الاشــتراكية سابقا والذين تحولوا نحو الاتجاه الإسلامي مع قدر من الحفاظ علي المسحة الاشــتراكية السابقة خاصة في مجال الاقتصاد، وفصيل التيار الديني المستنير والذي يضم بعــض من ذوي الميول الليبرالية.

مال موقف الأخوان المسلمين ميلا شديدا نحو التعصب السياسي تجاه قضية نصر أبــو زيد. وقد تجلي ذلك في موقف مأمون الهضيبي الذي أيد حكم محكمة النقض واتهم أبو زيد بالطعن في الدين. أما الفصيل الثاني والذي يعد عادل حسين من أبرز رموزه فقــد مال موقفه ميلا شديدا نحو التسامح السياسي ؛ فعلي الرغم من إعلانه الاختــلاف مــع أفكار نصر أبو زيد، لم يتورط في التشهير به تماما، كما انتقد اللجوء للقضاء في مثــل هذه الحالات التي يفضل أن يكون مجال مناقشتها الوحيد هو ساحة الفكر. ولم يختلــف موقف بعض رموز التيار الإسلامي من ذوي الاتجاهات الليبرالية مثل محمد عمــارة وسليم العوا عن موقف عادل حسين؛ إذ مالت مواقفهم نحو التسامح السياسي بدرجــة أو بأخرى ، حيث استنكروا التشكيك في إيمان رجل أعلن إسلامه، كما رفضــوا اللجــوء للقضاء في مثل هذه القضايا. إن هذا الاختلاف في المواقف فيما بين هذه الفصائل هــو الذي رجح الميل الطفيف للتسامح السياسي علي التعصب السياسي في قضية نصر أبــو زيد، خاصة وأن كل من الفصيل الثاني والثالث كانا اكثر تكــرارا فــي التعبــير عــن مواقفهما. ومع الإقرار بأن ذلك الموقف قد يعتبر ميلا حقيقيا نحو التسامح السياســي

حيال هذه القضية خاصة وأن لأصحاب المواقف التي رجحت الميل للتسامح السياسي عديد من الرؤي الليبرالية بصدد قضايا أخرى مثل نظام الحكم ووضع الأقباط. فإن هذا لا ينفي وجود متغيرات وسيطة رجحت من هذا الميل، تمثلت بالأساس في بعض الحسابات السياسية والاعتبارات البرجماتية، فالتيار الإسلامي يتعرض بكافة فصائله للاتهام بالتطرف والإرهاب وقد كان لشهادة الشيخ الغزالي في قضية اغتيال فرج فوده – وهو الرجل المعروف عنه اعتداله طوال حياته – أثر سلبي إذ عمقت هذا التوجه حيال التيار الإسلامي ، وأضعفت من مقولة أن هناك تمايزات داخل هذا التيار وأن هناك معتدلين ومتطرفين. وعلي هذا فإن جزء من تفسير الموقف الأميل للتسامح السياسي مرجعه السعي إلى تصحيح الصورة.

كان الموقف من قضية مؤتمر بكين يميل ميلا شديدا نحو التعصب السياسي. كانت الاتجاهات الفكرية المحافظة والتي تحدد دور المرأة الأساسي في البيت، وترى أن خروجها للعمل مشروط بحاجتها أو امتلاكها ملكات متفوقة تحتاج إليها الأمة هي المسيطرة علي الموقف من القضية بصفة خاصة ومن المرأة بصفة عامة. فقد وضح في هذه القضية تأثير متغير الثقافة الدافعة للمجاراة السياسية ومتغير المنطلقات الأيديولوجية.

مال موقف حزب العمل في قضية مؤتمر الاقليات نحو التعصب السياسي أيضا، وإن كان بصورة أقل حدة من الموقف من مؤتمر بكين. فالأقباط في إطار التركيبة الإيديولوجية التي يضمها حزب العمل يمثلون إشكالية في المشروع الحضاري الإسلامي، وقد انعكست التباينات بين الفصائل السابق الإشارة إليها علي الموقف من القضية، على الرغم من الإجماع علي رفض انطباق توصيف الأقلية علي أقباط مصر، فإن التباينات دارت حول هل هناك وجود لمشكلة قبطية أما لا. فعلي سبيل المثال بينما أقر عادل حسين بوجود مشكلة قبطية لابد من التعامل معها، فإن أحد الكوادر الشابة في الإخوان المسلمين أنكر ذلك تماما. وهناك من تجاهل الموضوع تماما وبالتحديد من قبل الرموز الكبيرة المعبرة عن الإخوان المسلمين، وأيضا رموز التيار الديني ذو الميول الليبرالية – وبغض النظر هل كان هذا التجاهل مقصود خشية التورط في قضية لا يعرف المدي الذي يمكن أن تصل إليه أو غير مقصود مرجعه عدم الاهتمام. ومع ذلك سيظل هذا التجاهل تعبيرا عما يطلق عليه المسكوت عنه في الخطاب، فإن هذا التجاهل يشير في النهاية لوجود إشكالية في التعامل مع القضية. والأمر المثير للغرابة الشديدة، أنه علي الرغم من الإجماع حول رفض انطباق توصيف الأقلية علي الأقباط، فإن البرنامج الانتخابي لحزب العمل ١٩٩٥ لم يتعامل مع الأقباط إلا بصفتهم أقلية، ولم يشر إليهم إلا باعتبارهم أقلية. كما لم يتعرض البرنامج لوجود ما يسمي بمشكلة قبطية علي الإطلاق. هذا فضلا عن الانتقائية والفرز في التعامل مع الأقباط، إذ قصر تعامله مع الأقباط علي فئتين، المتدينون والوطنيون، لأن هاتين الفئتين هما الذين "يقفون صفا واحدا مع المسلمين المتدينين والوطنيين في قضايا مؤتمر بكين ومؤتمر السكان[1]". ومن ناحية أخرى فقد تعامل الحزب مع هذه القضية بطريقة تتسم بالذكاء والحنكة إذ فتح صفحات جريدته أمام عدد كبير من الأقباط المصريين الذين آخذتهم الحماسة وأكدوا أنه لا وجود لمشكلة قبطية واستدعوا التاريخ مرارا وتكرارا للتأكيد علي ذلك. ومن ناحية أخري فإن مركز ابن خلدون كان هدفا مباشرا وأساسيا للتعصب السياسي من قبل غالبية المشاركين في الحوار تمثل في كم كبير من التشهير والتخوين والاتهام بالعمالة.

أما الموقف الوحيد الأميل للتسامح السياسي الشديد كان الموقف من تقييم ثورة يوليو. وتري الباحثة أن الموقف من هذه القضية لا يعبر بصدق عن الاتجاهات الحقيقية للحزب، فهذه القضية لا تمسه مساسا مباشرا. كما أن تركيبته المتنوعة لا تجعل للعلاقة الثأرية بين الثورة والأخوان

المسلمين السطوة في تحديد الموقف من القضية، خاصة وأن التحليل انصب علي عام ١٩٨٦ أي قبل حدوث التحالف الرسمي والمعلن مع الأخوان المسلمين.

- جاء **الحزب الناصري** في المقام الثالث من حيث التعصب السياسي إذ بلغت نسبة تعصبه ٤٠% ولذلك موقفه يميل للتسامح السياسي بصفة عامة.

كان موقف الحزب الناصري من القضايا التي تمسه مساسا مباشرا – وهي قضية تقييم ثورة يوليو بالأساس – يميل ميلا شديدا نحو التعصب السياسي، وبصورة اقل حدة كان موقفه من قضية مؤتمر الاقليات. بينما تعد قضية تقييم ثورة يوليو من انسب القضايا التي تكشف عن الاتجاهات الحقيقية للحزب الناصري علي اعتبار أن مشروع يوليو يعتبر الأساس الإيديولوجي للحزب الناصري بما يتضمنه من ثوابت أساسية مثل التأكيد علي دور الدولة المركزية في تحقيق النهضة القومية وسيطرة الشعب علي الثروة والسلطة وإعادة تصحيح المسار الاقتصادي ...(٢) فإن قضية مؤتمر الاقليات تأتي في مرتبة ثانية من حيث حساسيتها للحزب. تنبع هذه الحساسية من موقف التيار الناصري من الغرب أساسا واستمرار سيطرة عقلية المؤامرة علي عديد من رموزه وتحميل الغرب المسئولية الأولى عن إجهاض التجربة الناصرية، ولذا غلبت النظرة للمؤتمر علي أنه يستهدف تمزيق الوطن خدمة للمخطط الإمبريالي الصهيوني، هذا فضلا عن تأثير موقف هيكل من المؤتمر نظرا لما يتمتع به من مكانة مرجعية لدي عديد من الناصريين. وعلي هذا فإن مواقف الحزب الناصري من القضيتين الأكثر حساسية وخلافية بالنسبة له مالت ميلا شديدا نحو التعصب السياسي، وإن تفوق هذا الميل في حالة قضية تقييم ثورة يوليو علي قضية مؤتمر الاقليات نظرا للاختلاف في أهمية القضية ووضعها في النسق الفكري والإيديولوجي للحزب. ومن ناحية أخرى فإن هذه النتيجة تشكك في مدي صدق موقفه الاميل للتسامح السياسي في القضايا الأخرى والتي لاتمسه مساسا مباشرا أو تتوافق إلى حد كبير مع عديد من أفكاره ورؤاها مثل موقفه من المرأة. فعلي سبيل المثال تبني الحزب في برنامجه الانتخابي لعام ١٩٩٥ موقفا تقدميا من قضية المرأة، إذ دعا لفتح كل مجالات المشاركة أمام المرأة وحدد مسئولية المثقفين والإعلاميين والحركات النسائية والمنظمات غير الحكومية بالتحرك صوب هذا الهدف فرادي وجماعات(٣). كما أن قضية الدين لا تحتل موقعا محوريا في برنامجه، حيث لا يمثل الدين أساسا ايديولوجيا له.

- كان **حزب التجمع** أكثر الأحزاب ميلا نحو التسامح السياسي في القضايا محل التحليل، إذ بلغت نسبة تسامحه حيال القضايا مجتمعة ٨٤% اتخذ موقفا أميل للتسامح السياسي في القضايا ذات الأهمية والحساسية بالنسبة له وهما قضية تقييم ثورة يوليو وقضية مؤتمر الأقليات. فقد كان أكثر تحررا من سيطرة سمات الشخصية الدوجماتية في رؤيته لمشروع يوليو،كما كان أقل تأثرا بالضغوط الدافعة للمجاراة حيال قضية مؤتمر الأقليات والتي تركزت في إنكار وجود ما يسمى مشكلة قبطية واتهام المركز صاحب فكرة المؤتمر بالعمالة والتآمر. أما بالنسبة لقضية نصر حامد أبو زيد، فعلى الرغم من عدم حساسية القضية بالنسبة للحزب، نظرا لعدم استناده لمرجعية دينية بل ولميوله العلمانية، فإنه لم يسع للتشهير بمخالفيه إلا في أضيق الحدود.

وفي نهاية عرض النتائج الخاصة بالأحزاب السياسية ينبغي الإشارة إلى أن الحق في الاختلاف وموقع الآخر المختلف لم يكن لهما محل واضح علي خريطة البرامج الانتخابية للأحزاب السياسية محل التحليل.

فقد أكدت على الأحزاب أنها البديل الوحيد للتغيير والإصلاح. ومن ناحية أخرى لم يـأت أي ذكر لمبدأ الحق في الاختلاف في برنامج حزب الوفد والحزب الناصري. وعندما ظهر برنـامج حزب العمل كانت ممارسته مشروطة بقيد عدم خيانة أو إهانة لثوابت الأمم الدينية والاستراتيجية. كان حزب التجمع هو الحزب الوحيد الذي أكد على ضرورة ضمان الحقوق الأساسـية للإنسـان المصري وخاصة حرية الرأي والتعبير والاعتقاد دون قيود أو شروط مانعة(٤).

مالت مواقف **منظمات المجتمع المدني الأخرى** -غير الأحزاب- ميلا كبيرا في غالبيتها نحو التسامح السياسي، وربما يعود ذلك إلى طبيعة تركيبها ونوعية نشاطها، فهي منظمات ليسـت ذات طابع سياسي مباشر بالأساس، معنية بحقوق الإنسان ومسائل الفكر والثقافة، تولي أهميـة كبـيرة للحريات الفكرية مثل حرية التعبير والتفكير والاعتقاد، كما أنها ليست أطراف مباشرة في القضايا محور التحليل. تضافرت هذه العوامل مجتمعة في صياغة مواقف تنحو نحو التوفيقية والوسـطية وتركز على ضرورة حماية مبادئ وحريات مستقرة ومقرة محليا ودوليا مثـل حريـات التعبـير والتفكير والاعتقاد والحرية الأكاديمية.

أما بالنسبة لعينة **جريدة الأهرام** -باعتبارها تعبر بدرجة أو أخرى عن آراء ومواقف عديـد من أفراد نخبة المجتمع المدني وإن كان بصورة فريدة- فقد مالت مواقفها نحو التسامح السياسـي في كل من قضايا بكين ونصر أبو زيد وتقييم ثورة يوليو مقابل ميلها للتعصب السياسي في قضية مؤتمر الأقليات. وربما يعود ذلك إلى طبيعة توجهات الصحيفة وعلاقتها بالنظام السياسي، فـهي في النهاية صحيفة شبه قومية، أدرك القائمون عليها مدى حساسية القضية الأخيرة للنظام السياسي المصري وتوجهاته إزاءها.

أما بصدد **مواقف الأطراف** المباشرة في بعض القضايا، ويقصد بالمباشرة هنا إما أن تكـون القضايا المثارة ذات أهمية خاصة بالنسبة لها إما إنها أطراف مباشرة وفاعلة في القضايا محـور التحليل. وقد تمثلت هذه الأطراف بالتحديد في الأزهر الشريف والكنيسة القبطيـة ومركـز ابـن خلدون للدراسات الإنمائية. تراوحت هذه المواقف بين مواقف تميل للتعصب السياسي ميلا شـديدا مثل موقف الأزهر من مؤتمر بكين إلى مواقف تميل للتسامح السياسي ميلا شديدا مثـل موقـف الكنيسة القبطية بصدد نفس القضية، أو موقف يميل ميلا طفيفا نحو التعصب السياسي مثل موقفها من مؤتمر الأقليات، أو موقف يميل ميلا طفيفا نحو التسامح السياسي مثل موقـف مركـز ابـن خلدون للدراسات الإنمائية من نفس القضية. كان وراء كل موقف من هذه المواقف عديـد مـن المتغيرات الوسيطة. بينما كان وراء موقف الأزهر منطلقات دينية تتعارض مع ما يطرحه مؤتمر بكين من أفكار ورؤى. ففي حالة الكنيسة القبطية -رغم التشابه في المنطلقات الفكرية مع الأزهـو من حيث استنادها إلى أساس ديني أيضا- كان هناك متغيرا آخر حكم موقفـها وهـو الحسـابات السياسية والاعتبارات البرجماتية. وهي نفس الاعتبارات والحسابات التي حكمـت موقفـها مـن مؤتمر الأقليات، فالكنيسة في المقام الأول والأخير تمثل أقلية في المجتمع، والأقلية دومـا أكـثر حساسية من الأغلبية تجاه ما هو سائد من قيم ومعايير وبالتالي أكثر ميلا للمجاراة، بمعنـى إنـها تفكر جيدا قبل أن تتجاوز الخطوط الحمراء من ناحية. ومن ناحية أخرى فإنها أكثر حساسية تجـاه الدولة. منعت هذه المحددات الكنيسة من اتخاذ موقف حدي من مؤتمر مثل مؤتمر بكين يشـارك فيه النظام الحاكم، كما دفعتها لصياغة موقف توفيقي يرضي الدولة من ناحيـة ويسـتجيب ولـو استجابة جزئية ودبلوماسية للضغوط من قبل حزب العمل والأزهر الشريف للمطالبـة بضـرورة إعلان موقفها من مؤتمر بكين، وربما يكون اختيار رجل دين يتسم بقدر من الليبرالية ليعبر عـن موقف الكنيسة له مغزى في هذا الصدد. وبالنسبة لمؤتمر الأقليـات، فقـد تمثلـت الاعتبـارات البرجماتية والحسابات السياسية التي حكمت الموقف حياله في إدراك خطورة الخروج عن الثقافـة

الدافعة للمجاراة (الاتجاهات السائدة إزاء القضية في ذلك الوقت) خاصة في إطار مناخ محيط بالقضية والمؤتمر يتسم بالحدة والتوتر الشديد، وكذلك خشية إحراج الدولة في ظروف تحظى فيها القضية القبطية باهتمام محلي ودولي على السواء.

علي الرغم مما تعرض له مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية من ضغوط هائلة من قبل أطراف عديدة جعلته يشعر بالتهديد السياسي والحصار، وما يفترضه ذلك وفقا لأدبيات التسامح السياسي ومفهوم الثقافة الدافعة للمجاراة من تصعيد الميل للتعصب السياسي، فإن موقفه كان يتوسط المتصل بين التسامح والتعصب السياسي مع ميل طفيف نحو التسامح السياسي. وقد يكون مرجع ذلك حرص المركز علي الالتزام بقيم المجتمع المدني – وهو مجال اهتمامه الأكاديمي أساسا – وعلي رأسها قيمة الحق في الاختلاف، ولذا قام بنشر كل ما كتب من مقالات تهاجم المؤتمر في نشرته.

التساؤل الثالث:

اقتضت الإجابة علي التساؤل الثالث المعني بمسار تطور قيمة التسامح السياسي المقارنة بين فترتين ١٩٢٣- ١٩٣٠ و ١٩٨٢-١٩٩٦ من حيث المقدمات والنتائج، وذلك بهدف استكشاف العمق التاريخي للظاهرة، وأيضا تقيم مدي صلاحية وملائمة الاقتراب التاريخي في التفسير.

تشابهت الفترتان في عديد من الجوانب، فقد كانتا فترتي تحول ليبرالي بدءا بدستور ١٩٢٣ في الفترة الأولى، وبالسماح بانفراجه ديمقراطية ١٩٨٢ عقب قرارات سبتمبر القمعية ١٩٨١ في الفترة الثانية. كما سادها قدرا كبيرا من التنوع الفكري والسياسي تمثل في بروز عديد من الاتجاهات والتيارات السياسية والفكرية خاصة التيارين العلماني والإسلامي بكل روافدهما. وكذلك ازدهار المقوم التنظيمي للمجتمع المدني ازدهارا كميا ملحوظا من حيث ظهور أحزاب سياسية جديدة ونقابات وجمعيات أهلية .... وبقدر ما كانت البدايات مبشرة بتطور ليبرالي، فإن النهايات كانت علي النقيض من ذلك، فقد انتهت الفترة الأولى بدستور ١٩٣٠، كما شهدت التسعينات تقييد أو تقليص للانفراجة الديمقراطية- التي كانت قد بدأت- تتمثل في إصدار قانون النقابات المهنية الموحد وتعديل قانون الأحزاب السياسية وقانون العقوبات. كما شهدت الفترتان مناخا سياسيا وفكريا يسوده الاستقطاب الحاد بين كل من التيارين الديني والعلماني.

وكما تشابهت المقدمات تشابهت أيضا النتائج. فلم يسفر التحول المقيد نحو الليبرالية علي المستوي الدستوري والقانوني والسياسي عن أي تحول ليبرالي علي مستوي الفكر والممارسة. والمقارنة هنا ستنصب فقط على التيارين السياسيين الأساسيين اللذان تم تحليل مواقفهما في كلا الفترتين وهما التيار الليبرالي والتيار الإسلامي. فقد مالت مواقفهما نحو التعصب السياسي في القضايا ذات الحساسية والأهمية في كلتا الفترتين مع اختلاف الدرجة، وبالتالي من الصعب القول بأنه بعد مرور ستين عاما أو أكثر حدث تحول تراكمي إيجابي نحو مزيد من التسامح السياسي. فلم يختلف موقف حزب الوفد في كلتا الفترتين، حيث مالت مواقفه ميلا شديدا نحو التعصب السياسي في كل القضايا محور التحليل. أما بالنسبة للتيار الإسلامي والذي عبر عنه كل من جماعة المنار وحزب العمل، فقد حدث تغير طفيف نحو مزيد من التسامح السياسي بالنسبة لحزب العمل، مرجعه بالطبع التنويعة الأيديولوجية التي يضمها، فهو ليس تعبيرا خالصا عن الإخوان المسلمين، كما ظل موقف الإخوان المسلمين امتدادا لموقف جماعة المنار.

والأمر المثير للدهشة والذي كشف عنه تحليل مضمون الخطاب أنه بجانب عدم حدوث هذا التراكم، فإن نفس الإشكاليات الثقافية التي كانت مثارة في هذا الخطاب في الفترة ٢٣-١٩٣٠ هي تقريبا نفس الإشكاليات التي أثيرت ٨٢-١٩٩٦. ومن أبرز هذه الإشكاليات إشكالية حدود التعبير وإشكالية العلاقة بالآخر الحضاري .

ومن ناحية أخرى فإن تتبع وضعية المجتمع المدني بصفة عامة في كلتا الفترتين يكشف عن نفس نقاط الضعف وجوانب القصور، والذي يتمثل أبرزها في الإدارة السلطوية للعلاقات داخل المنظمات، الشخصانية في العلاقات وضعف المؤسسية، الصراعات الداخلية. وربما يكون اقتباس تقييم لاندو لحالة الأحزاب السياسية ٢٣-١٩٣٠ خير دليل علي أننا نقف في نفس مواقعنا من قرابة ستين عاما. يقول لاندو " وكانت الأحزاب جميعا وبلا استثناء تتبع شخصا واحدا تتجمع فيه كفاءة الحزب كله ويقرر مصيرها أكثر مما تقرره المبادئ. كما قامت أكثر نشاطات الأحزاب علي المزاج الشعبي أكثر مما تحركت وفق المبادئ الحزبية، ولا أدل علي ذلك من أن المثقفين المصريين مع أنهم اثروا الحياة الحزبية بالكثير من أفكارهم وأعمالهم إلا انهم لم يلتحقوا أبدا بتنظيماتها"(٥).

إن هذا التشابه الطاغي بين الفترتين أو بمعني أدق الركود الشديد في حياتنا الفكرية والسياسية والذي يجعلنا نعيش أسري نفس الإشكاليات ونفس المواقف لم يترك مجالا للاختلاف إلا في التفاصيل. تتركز أبرز وجوه الاختلاف بين الفترتين محل الدراسة في النوعية السائدة من المؤشرات الدالة علي التعصب السياسي. فبينما سادت المؤشرات المرتبطة بالثقافة الدافعة للمجاراة في الفترة ٢٣-١٩٣٠ بصورة اكثر بروزا- والتي تمثلت في الإصرار علي توقيع العقاب المادي والمعنوي علي من يخرج عن الإجماع أو المستقر من قيم ومعايير وأعراف (التشهير والتكفير واستعداء السلطة والمجتمع والمطالبة بالحرمان من تقلد المناصب العامة ...) - وذلك في مقابل ظهور اكثر خفوتا للمؤشرات ذات الارتباط بالشخصية السلطوية والدوجماتية. فان الصورة انقلبت في الفترة ٨٢-١٩٩٦، إذ كان الغلبة للمؤشرات المرتبطة بالشخصية السلطوية والدوجماتية والتي تمثلت في اتخاذ مواقف حدية وسيادة النزعة الماضوية والاستاتيكية في التفكير والميل إلى تبني الأنماط الثابتة في اتخاذ المواقف والاعتقاد بالنقاوة الأخلاقية للجماعة والتبسيط المخل أو المبالغة الشديدة في تقييم الأمور .

علي الرغم من تشابه الاتهامات التي تعرض لها كل من طه حسين وعلي عبد الرازق ونصر حامد أبو زيد من حيث الطعن في الدين والتكفير والاتهام بالإلحاد، فقد اختلف موقف القضاء من طه حسين عن نصر أبو زيد، فبقدر ما كان الموقف من طه حسين نموذجا للمواقف الموضوعية النقدية المتوازنة في تقييم كتاب "في الشعر الجاهلي" واعتبار ما ورد فيه من أخطاء غير مقصود وتبرئة الكاتب من تهمة الطعن في الدين، بقدر ما كان حكم محكمة الاستئناف في قضية نصر أبو زيد نموذجا للخطابات المتعصبة قلما يتوفر، فقد حفل هذا الحكم بكم من المؤشرات الدالة علي التعصب السياسي لم يتوفر في أي خطاب آخر مثل التكفير والاتهام بالزندقة والحكم بالردة والتشهير واستعداء السلطة علي المؤلف سواء تمثلت في الدولة أو الجامعة ومصادرة حقه في التعبير والتفكير والتدريس. ومن ناحية أخرى بينما استدعت النيابة العامة طه حسين لمناقشته في الكتاب، واستدعت هيئة كبار العلماء بالأزهر الشيخ علي عبد الرازق لنفس الغرض، فإن محكمة الاستئناف لم تستدع نصر أبو زيد لمناقشته في كتاباته. كما اختلف موقف الجامعة من قضية طه حسين عن قضية نصر أبو زيد، فلم تخضع الجامعة للضغوط المطالبة بفصل طه حسين من منصبه الجامعي، وإن كان خضوعها للثقافة الدافعة للمجاراة اتخذ شكلا آخر تمثل في شراء الكتاب وحجبه عن القارئ. أما في حالة نصر أبو زيد فقد كان هناك اختلاف

بين موقف اللجنة العلمية التي دافعت عن تقرير المحكمين الرافض لترقية الباحث وموقف مجلس كلية الآداب ومجلس قسم اللغة العربية، وقد انتهي الأمر لصالح نصر أبو زيد إذ حصل علي الترقية.

نخلص مما سبق أنه رغم وجود بعض الاختلافات في التفاصيل، فإن تشابه النتائج العامة بدرجة كبيرة يعني أن الاقتراب التاريخي اقتراب ملائم للتفسير علي المستوي الأكاديمي في هذا الموضوع، وإن ما يحكم تجربتنا السياسية من نقاط تواصل يفوق بكثير نقاط الانقطاع. كما يعني علي المستوي الحياتي أننا مازلنا أسرى التاريخ والثقافة التقليدية والبنية العقلية المحافظة، وإن ما يلحق حياتنا من تغيرات لا يلحقها سوي في التفصيلات وليس الكليات.

التساؤل الرابع:

كشف بروز مؤشر ما أو مجموعة من المؤشرات دون أخرى عن الاقترابات التفسيرية الأكثر ملائمة في التفسير، وبالتالي تقييم مدي نجاحها في ذلك. وكذلك أي المحددات الأكثر وضوحا وتأثيرا في هذا الشأن. كانت الثقافة الدافعة للمجاراة (اقتراب الثقافة السياسية) والشخصية السلطوية والدوجماتية (اقتراب علم النفس السياسي) وراء تفسير كثير من المواقف أو قل معظمها كمتغيرات مستقلة. وقد وضح ذلك في نوعية المؤشرات التي تصدرت تحليل الخطاب. ففي الفترة من ١٩٢٣-١٩٣٠ كان لمؤشرات التكفير والتشهير واستعداء السلطة والمجتمع والمطالبة بالحرمان من تقلد المناصب العامة والتدريس في الجامعات ومصادرة أو تقييد حرية التعبير الصدارة، وهي كلها مؤشرات مرتبطة بالثقافة الدافعة للمجاراة السياسية وما تمارسه من ضغوط بهدف إحداث التأثير القيمي والمعلوماتي المطلوب، وكذلك من خلال الإصرار علي توقيع العقاب المادي علي المختلف (استعداء السلطة والمجتمع – الحرمان من تقلد المناصب العامة والتدريس في الجامعات)، وكذلك العقاب المعنوي (التشهير والتكفير). وأيضا من خلال صياغة تصور لمدي الحرية السياسية المتاحة من قبل المجتمع (مؤشر حرية التعبير).

أما في الفترة من ١٩٨٢-١٩٩٦ كان لمحدد الشخصية السلطوية والدوجماتية دورا كبيرا، وقد انعكس ذلك في غلبة مؤشر المواقف الحدية علي كافة المؤشرات الأخرى مما يكشف عن بنية عقلية وفكرية تسيطر عليها المحافظة الفكرية والتصلب والحدية والمبالغة الشديدة أو التبسيط المخل في النظر للأمور. فضلا عن الاعتقاد بالنقاوة الأخلاقية للجماعة مقابل التلوث الأخلاقي للآخرين، والميل لتبني الأنماط الثابتة في اتخاذ المواقف، والركون إلى النزعة الماضوية والاستاتيكية في التفكير.

سيطر علي الخطاب حول كل قضية من القضايا محور التحليل عدد من السمات السابق الإشارة إليها، وذلك بغض النظر عن اختلاف التيارات السياسية والفكرية المشاركة في الجدل. فبينما برزت النزعة الماضوية والاستاتيكية في التفكير، وكذلك التبسيط المخل أو المبالغة الشديدة في قضية مؤتمر الاقليات، فإن الاستقطاب الشديد في المواقف وتبني التصنيفات الحادة والاعتقاد بالنقاوة الأخلاقية للجماعة وضح في قضية مؤتمر بكين. أما قضية تقييم ثورة يوليو فقد سيطر علي الخطاب المعني بها الاستقطاب الحاد والنزعة الماضوية والاستاتيكية في التفكير أيضا، وكذلك المبالغة والتعميم الشديدين. ولم تختلف قضية نصر حامد أبو زيد عن تقييم ثورة يوليو في نوعية السمات المسيطرة علي الخطاب، إذ سيطر عليها أيضا التصنيفات الحدية والاستقطاب في المواقف، وكذلك التعميم والمبالغة الشديدين.

بقدر ما نجح كل من اقتراب الثقافة السياسية واقتراب علم النفس السياسي وما طرحاه من مفاهيم (مفهوم الثقافة الدافعة للمجاراة - مفهوم الشخصية السلطوية والدوجماتية) في تفسير كثير من المواقف، بقدر ما كان نجاح اقتراب النخبة السياسية نجاحا جزئيا. هذا الاقتراب الذي يفترض أن النخبة اكثر تسامحا من الجمهور استنادا لبعض المقولات النظرية مثل أنها حاملة العقيدة الديمقراطية أو لبعض المحددات مثل التنشئة السياسية والتجنيد الانتقائي. فقد أثبتت الدراسة وبذلك اتفقت مع الدراسات التي انتقدت اقتراب النخبة السياسية، أن هذه النخبة ليست اكثر تسامحا وليست حاملة للعقيدة الديمقراطية، فمن بين أربعة أحزاب سياسية، مالت مواقف حزبين منهم إلى التعصب السياسي بصفة عامة (حزب الوفد وحزب العمل)، أما الحزب الثالث، فرغم ميل موقفه نحو التسامح بصفة عامة، إلا أن خطابه حيال القضايا الهامة والحساسة بالنسبة له مال ميلا شديدا نحو التعصب السياسي (الحزب الناصري).

إن عدم ملائمة اقتراب النخبة السياسية في تفسير مواقف عينة الأحزاب السياسية لا يعني عدم صلاحيته على الإطلاق، فربما يكون أكثر ملائمة في تفسير مواقف نخب منظمات المجتمع المدني غير الأحزاب السياسية بحكم ما تحتويه من تنويعة أيديولوجية وفكرية. فهذه المنظمات في الغالب تضم أعضاء مختلفي الانتماءات السياسية والفكرية مما يجعل عملية التنشئة السياسية عند الكبر أكثر نجاحا. كما أن تركيبتها تفرض عليها في معظم الأحوال السعي للوصول لحلول وسط.

تبقى ملاحظة أخيرة خاصة باقتراب النخبة السياسية، تتعلق بمحددات تسامحها، وبالأخص كل من محدد التجنيد الانتقائي ومحدد التنشئة السياسية. تعتقد الباحثة أن وجود هذه المحددات لا يمثل فارقا بل مضمونها هو المتغير الأكثر أهمية. بمعنى أي معايير يتم على أساسها التجنيد وأي قيم وأعراف تتضمنها عملية التنشئة. ومن ناحية أخرى أكدت هذه الدراسات الفرض الذي طرحه أحد منتقدي اقتراب النخبة السياسية، وهو أن متغير الحسابات السياسية يلعب دورا أكثر أهمية في تحديد المواقف وصياغتها من المبادئ الديمقراطية المجردة.

لا تعمل المتغيرات المستقلة مثل الثقافة الدافعة للمجاراة أو الشخصية السلطوية والدوجماتية في فراغ، ولكنها تعمل وتؤثر إيجابا وسلبا من خلال متغيرات وسيطة. بمعني أن هناك متغيرات وسيطة تلعب دورا هاما قد يعظم من أثر المتغيرات المستقلة أو يحد منها. تتحدد أهم المتغيرات الوسيطة في المناخ السياسي والفكري السائد، موضع القضية في النظام القيمي والنسق الفكري للمرء أو الجماعة وأهميتها في سلم أولوياته أو أولوياتها والموقف الإيديولوجي منها، وكذلك الاعتبارات البرجماتية والحسابات والخصومات السياسية، ونوعية الاتجاهات السياسية السائدة، هل تميل نحو المحافظة أم التقدمية، وأخيرا طبيعة العلاقة بالدولة.

لعبت هذه المتغيرات دورا هاما في تفسير كثير من المواقف في كل من فترتي الدراسة. فقد انعكس المناخ السياسي والفكري السائد علي الخطاب، بمعني أن سيادة المناخ الاستقطابي في كل من فترتي الدراسة بين التيارين العلماني والديني، وبالتالي الإدراك الأعلى للتهديد السياسي من قبل كل تيار تجاه الآخر، وأن كل تيار يبغي نفي الآخر واستبعاده، أدى إلى تصعيد قيمة التعصب السياسي، مما عزز من تأثيرات الثقافة الدافعة للمجاراة والشخصية السلطوية والدوجماتية. كما كانت هناك علاقة إيجابية بين الاتجاهات الفكرية المحافظة وسيادة قيمة التعصب السياسي (الوفد في كل القضايا في فترتي الدراسة والمنار في الفترة الأولى وحزب العمل في قضية بكين والأزهر في قضية بكين أيضا). وغني عن البيان أن الميول والاتجاهات المحافظة من اكثر العوامل المغذية لسيادة الثقافة الدافعة للمجاراة وتعميق سمات الشخصية السلطوية والدوجماتية.
كما لعب متغير أهمية القضية في النظام القيمي والنسق الفكري للمرء والجماعة دورا هاما، فخلافية القضية أو مساسها وترا حساسا في النسق الفكري والنظام القيمي يعد متغيرا هاما في

تفسير كثير من المواقف، كما يؤثر علي المتغيرات المستقلة سلبا وإيجابا. وبصورة اكثر وضوحا لا يمكن الحكم علي موقف فاعل معين أنه متسامح تجاه قضية ما إذا كانت هذه القضية ليست خلافية بالنسبة له أو لا تمسه مساسا مباشرا، وهذا انطلاقا من الطرح النظري القائل بضرورة التمييز بين التسامح واللامبالاة والمحذر من خطورة الخلط بينهما وتفسير اللامبالاة علي أنها تسامح. وقد وضح دور هذا المتغير في موقف الحزب الناصري من قضية تقييم ثورة يوليو وموقف حزب العمل من قضية بكين وموقف حزب الأحرار الدستوريين من كل من قضية الإسلام واصول الحكم وفي الشعر الجاهلي وموقف الوفد من ثورة يوليو، والأخوان المسلمين من قضية نصر حامد أبو زيد. كما لعبت الاعتبارات البرجماتية والحسابات السياسية دورا هاما في تفسير كثير من المواقف، فبينما عززت حساسية الوفد تجاه الجماهير الميل للمجاراة والتشدد والتصلب في المواقف، فانها قللت من تأثيرات الميل للمجاراة والشخصية الدوجماتية في حالة موقف حزب العمل من قضية نصر أبو زيد. كما لعبت دورا هاما في صياغة موقف الكنيسة القبطية من مؤتمر الاقليات، وكذلك موقف حزب الأحرار الدستوريين من قضية في الشعر الجاهلي.

علي الرغم من اختلاف تأثير هذه المتغيرات الوسيطة علي المتغيرات المستقلة سلبا وإيجابا، بمعني أنها قد تعمق من تأثيرات الثقافة الدافعة للمجاراة والشخصية السلطوية والدوجماتية، وقد تحد من تأثيرهما ودورهما، فإن الدراسة أثبتت أن الميل كان لصالح تعزيز المتغيرات المستقلة اكثر من الحد من تأثيرها.

خلاصة ما سبق :

- ضعف تواجد قيمة التسامح السياسي علي خريطة خطاب نخبة المجتمع المدني محل الدراسة في كلتا الفترتين في عينة الأحزاب السياسية.

- وضوح قيمة التسامح السياسي في خطاب منظمات المجتمع المدني غير الأحزاب السياسية.

- الصلاحية الكبيرة الذي تمتع بها الاقتراب التاريخي في تفسير الظاهرة في الواقع المصري.

- التأكيد علي أهمية متغير الثقافة الدافعة للمجاراة (اقتراب الثقافة السياسية) ومتغير الدوجماتية والسلطوية (اقتراب علم النفس السياسي) في تفسير كثير من المواقف باعتبارهما من أبرز المتغيرات المستقلة.

- عدم كفاية اقتراب النخبة السياسية في صورته النظرية كمحدد للتفسير وصعوبة التعويل عليه.

- هناك متغيرات وسيطة قد تدعم من دور الثقافة الدافعة للمجاراة والشخصية السلطوية والدوجماتية، وقد تقلل من تأثيرهما. ومن ناحية أخرى لعبت هذه المتغيرات دورا اكثر أهمية من محددات التسامح السياسي التي وردت في الدراسات النظرية والامبريقية مثل المحددات الديمغرافية والاجتماعية مثل التعليم والعيش في الحضر والعمر أو بعض

المحددات النفسية مثل تقدير الذات وطبيعة هيكل ترتيب الحاجات الإنسانية أو حتي المحددات السياسية مثل الانضمام لروابط طوعيه والمشاركة السياسية. فقد توافرت معظم هذه المحددات في حالة النخبة محل الدراسة، ومع ذلك لم يكن لها تأثير في تجذر قيمة التسامح السياسي لديها.

ثانيا: النتائج الفرعية

تكلفة التعصب : كانت تكلفة باهظة الثمن وشديدة الوطأة تمثلت أثارها المباشرة في التراجع في حالة علي عبد الرازق وطه حسين، إذ أدرك الرجلين أن مخاطر التراجع اقل خطورة ووطأة من نتائج الإصرار علي الموقف، لذا قام طه حسين بحذف الفصول التي أثارت الجدل من كتابه وإعادة طبعه باسم في الأدب الجاهلي، كما امتنع علي عبد الرازق عن إعادة طبع كتابه طيلة حياته وعاد مرة أخرى لزمرة علماء الأزهر. وفي حالة نصر أبو زيد كانت التكلفة المباشرة خروجه من مصر. كما تمثلت الآثار غير المباشرة -وهي الآثار الأكثر خطورة وتأثيرا علي مسيرة النهضة المصرية والتطور السياسي والثقافي علي المدي الطويل- في عدم اقتصار التراجع علي مستوي السلوك فقط لكي تعبر الأزمة، ولكنه امتد أيضا للفكر، وقد تجلي ذلك في التحول الذي طرأ في الثلاثينات علي فكر طه حسين ومحمد حسين هيكل عندما بدأ يتناولان موضوعات دينية مما أدى إلى تكريس الثقافة الدافعة للمجاراة وضمور الإصلاحية الإسلامية وجمودها عند لحظات بداياتها وكذلك التآكل الداخلي في موقف العلمانيين المصريين. كما تمثلت هذه الآثار غير المباشرة في الفترة ١٩٨٢-١٩٩٦ في تجاهل مناقشة قضايا هامة نحن في أحوج الظروف لتناولها بل أن استمرار التعتيم عليها قد يكون اكثر ضررا مثل قضية المرأة وقضية الأقلية القبطية، وذلك مقابل التركيز علي قضايا فرعية ليست محل اهتمامنا مثلما حدث في مؤتمر بكين.

ثالثا: بعض الإشكاليات المثارة

كشف العرض السابق عن عديد من الإشكاليات علي صعيد التطور السياسي بصفة عامة وعلي صعيد الثقافة السياسية المصرية بصفة خاصة :

- إشكالية العلاقة بين التحول الليبرالي والتسامح السياسي، فعلي الرغم من أن الفترتين محل الدراسة كانتا فترتي تحول ليبرالي علي المستوي الدستوري والقانوني والسياسي كما أشرنا سلفا، فانها لم تنعكس علي - أو صاحبها - تحول ليبرالي علي مستوي الفكر والممارسة، وعلي وجه الخصوص فيما يتعلق بالتسامح السياسي وقبول الحق في الاختلاف.
- الديمومة الغريبة والمثيرة للدهشة لإشكاليات ثقافية منذ ستين عاما أو اكثر حتي يومنا هذا ولم تحسم بعد. فقد كشف تحليل مضمون الخطاب عن عدد من الإشكاليات ؛ من أبرزها :

– إشكالية حدود التعبير، فهناك دوما قيود ثقافية ومجتمعية علي حرية التعبير والتفكير

- إشكالية العلاقة بالآخر الحضاري، فهو قابع دائما في خلفية الصورة، كما أنه العدو والنموذج في آن واحد
- إشكالية سيطرة عقلية المؤامرة والشعور الدائم بالاستهداف من قبل الخارج.

• إشكالية غياب الحوار أو غلبة المونولوج علي الديالوج.

والأمر الأكثر غرابة أن هذه الإشكاليات لا تقتصر علي تيار سياسي أو فكري دون آخر ولكنها إشكاليات مثارة لدي معظم التيارات السياسية والإيديولوجية، الاختلاف الوحيد هو أسلوب التعامل مع هذه الإشكاليات.

إشكالية سيطرة نفس السمات المعوقة للتطور السياسي في المجتمع المصري وبالتحديد ذات الارتباط بالمجتمع المدني مثل ضعف المؤسسية والشخصانية في العلاقات وغياب الممارسة الديمقراطية والصراعات الداخلية وأزمة التجنيد.

الهوامش

[١] البرنامج الانتخابي لحزب العمل، مرجع سابق.
[٢] راجع البرنامج الانتخابي للحزب الناصري ١٩٩٥، جريدة العربي، ١٩٩٥/١١/١٢
[٣] نيفين مسعد، مرجع سابق، ص ص ٥١-٥٢
[٤] راجع البرامج الانتخابية للأحزاب الأربعة: جريدة الوفد ١٥/ ١١/ ١٩٩٥، جريدة العربي ٢/ ١١/ ١٩٩٥، جريدة الأهالي ٢٧/ ٩/ ١٩٩٥، جريدة الشعب ٣/ ١١/ ١٩٩٥.
[٥] لاندو ، مرجع سابق ، ص١٨٠.

قائمة المراجع
العربية والإنجليزية

أولا: المصادر الأولية

الصحـــف:

- صحيفة البلاغ اليومية فى الفترة من ١٠ يوليو ١٩٢٥ إلى ١٥ سبتمبر ١٩٢٥.
- صحيفة كوكب الشرق اليومية من ١ ابريل ١٩٢٦ إلى ٣١ أغسطس ١٩٢٦.
- صحيفة السياسة اليومية : ١٣ مايو١٩٢٦ و ٧ يوليو ١٩٢٦
- مجلة المنار الشهرية من ابريل ١٩٢٥ إلى ديسمبر ١٩٢٧

- صحيفة الأهرام من ٢٣ يوليو١٩٨٦ إلى ٣١ يوليو ١٩٨٦
- من ٧ إبريل ١٩٩٣ إلى ٤ أغسطس ١٩٩٣
- من ٢٢ ابريل ١٩٩٤ إلى ٢٩ مايو ١٩٩٤
- من ٢٠ يونيو ١٩٩٥إلى ٣٠ سبتمبر١٩٩٦

- صحيفة الشعب من ٢٢ يوليو ١٩٨٦ إلى ٢٩ يوليو ١٩٨٦
- من ٦ إبريل ١٩٩٣ إلى ٢٣ إبريل ١٩٩٣
- من ٢٦ إبريل ١٩٩٤ إلى ٨ يوليو ١٩٩٤
- من ٢٠ يونيو١٩٩٥ إلى ٦ سبتمبر ١٩٩٦

- صحيفة الأهالي : ٢٣يوليو ١٩٨٦
- من ٧ إبريل ١٩٩٣ إلى ١٩ مايو ١٩٩٣
- من ٢٠ ابريل١٩٩٤ إلى ٢٠ يوليو ١٩٩٤
- من ٢٦ إبريل ١٩٩٥ إلى ٣٠ أكتوبر ١٩٩٦

- صحيفة الوفد من ٥ يونيو ١٩٨٦إلى ١٤اغسطس ١٩٨٦
- ٨ إبريل ١٩٩٣
- ٢٦ مايو ١٩٩٤
- من ٢٢ أغسطس ١٩٩٥ إلى ١١ سبتمبر ١٩٩٥

- صحيفة صوت العرب من ١٠ أغسطس ١٩٨٦ إلى ٢٨ سبتمبر ١٩٨٦
- صحيفة العربي : ١٦ أغسطس ١٩٩٣
- من ٢٥ إبريل ١٩٩٤ إلى ٩ مايو ١٩٩٤
- من٤ سبتمبر ١٩٩٥ إلى ١١ سبتمبر ١٩٩٥
- من ١٩ يونيو ١٩٩٥ إلى ٢٣ سبتمبر ١٩٩٦

- جريدة الجمهورية، ١٢ مارس ١٩٩٦
- روزاليوسف، ١٩ يونيو ١٩٩٥
- نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، أعداد
- مايو ، يونيو ، يوليو، أغسطس ١٩٩٤

البيانـــــات:
- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، انتهاك خطير للحرية الأكاديمية، الأهرام ١٩٩٣/٦/٩
- ــــــــــــــــــــــــــــ، حرية الفكر والوجـدان والعقيـدة فـى خطـر، القاهرة، يوليو ١٩٩٥
- بيان المركز المصرى لنادى القلم، القاهرة، يوليو ١٩٩٥
- بيان اللجنة القومية للدفاع عن سجناء الرأى، الأهالي ١٩٩٦/٨/١٤
- بيان اتحاد كتاب مصر، الأهالي ١٩٩٥/٧/٢٨
- بيان المجلس الأعلى للثقافة، الأهالي ١٩٩٥/٦/٢١
- اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد، لحظة خطـيرة مـن تـاريخ مصـر، الأهـالي ١٩٩٥/٨/٩
- بيان المثقفين المصريين، القاهرة، يوليو ١٩٩٥

وثائق قانونية :
- الجريدة الرسمية، العدد ٧، ١٩٩٣/٢/١٨
- حكم هيئة كبار علماء الأزهر فى قضية الشيخ على عبد الرازق، مجلة المنار، سبتمبر ١٩٢٥
- حكم محكمة الاستئناف فى قضية نصر حامد أبو زيد، القاهرة، فبراير ١٩٩٦
- قرار النيابة العامة فى قضية الدكتور طه حسين، القاهرة، إبريل ١٩٩٥
- نص دعوى التفريق فى قضية نصر حامد أبو زيد، القاهرة، فبراير ١٩٩٦

البرامج الحزبية :
- البرنامج التأسيسى لحزب الوفد الجديد ١٩٧٧
- البرنامج الانتخابى لحزب العمل، جريدة الشعب ١٩٩٥/١١/٣
- البرنامج الانتخابى للحزب الناصرى، جريدة العربي ١٩٩٥/١١/٢
- البرنامج الانتخابى لحزب التجمع، جريدة الأهالي ١٩٩٥/٩/٢٧
- وثائق المؤتمر الرابع لحزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى، ١٩٩٨

وثائق متنوعة:
- إعلان الأمم المتحدة حول التسامح، رواق عربي، إبريل ١٩٩٦
- تقرير المؤتمر العالمى الرابع للمرأة فى بكين ٤ – ١٥ سبتمبر ١٩٩٥
- خطاب أحمد العماوي الرئيس الأسبق لاتحاد نقابات عمال مصر فى افتتاحه للجمعية العمومية للاتحاد للدورة النقابية ١٩٩١–١٩٩٥، ١٩٩١

ثانيا : المراجع باللغة العربية

١. الكتب باللغة العربية:

١.إبراهيم، سعد الدين، (محرر)، المشروع القومي لثورة يوليو، القاهرة: المركز العربى للبحث والنشر، ١٩٨٤.

٢.-----------------، مصر تراجع نفسها، القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٨٣.

٣.أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، الجزء الأول في السياسة والعقائد، القاهرة: دار الفكر العربى، بدون تاريخ.

٤.الأيوبى، نزيه، الدولة المركزية في مصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

٥.البشرى، طارق، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢.

٦.-------------، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ٥٢-١٩٧٠، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧.

٧.التلمسانى، عمر، قال الناس ولم أقل فى حكم عبد الناصر، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨٠.

٨.الجابرى، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

٩.--------------، المسألة الثقافية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

١٠.الجندى، أنور، المعارك الأدبية فى الشعر والنثر والثقافة واللغة والقومية العربية، القاهرة: مطبعة الرسالة، بدون تاريخ.

١١.الخليل، سمير وآخرون، التسامح بين شرق وغرب، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٢

١٢.الرافعي، عبد الرحمن، في أعقاب الثورة المصرية؛ ثورة ١٩١٩، الجزء الأول، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧.

١٣.الرفاعي، عبد العزيز، الديمقراطية والأحزاب السياسية في مصر الحديثة والمعاصرة ١٨٧٥-١٩٥٢، دراسة تاريخية سياسية تحليلية، القاهرة : دار الشروق، ١٩٧٧.

١٤.الزيات، السيد عبد الحليم، التحديث السياسي في المجتمع المصري، دراسة سوسيوتاريخية، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠.

١٥.السيد، مصطفي كامل، (محرر)، حقيقة التعددية السياسية في مصر، دراسات في التحول الرأسمالي والمشاركة السياسية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦

١٦.-----------------، المجتمع والسياسة في مصر، دور جماعات المصالح في النظام السياسي المصري ٥٢-١٩٨١، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣.

١٧.السيد، عفاف لطفي، (ترجمة عبد الحميد سليم)، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢-١٩٣٦، القاهرة: المركز العربى للبحث والنشر، ١٩٨٠.

١٨.السعيد، رفعت، تأملات في الناصرية، القاهرة: دار الطليعة، ١٩٧٩.

١٩.الشلق، احمد زكريا، حزب الأحرار الدستوريين ١٩٢٢-١٩٥٣، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢.

٢٠.العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

٢١.العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.

٢٢.الغزالي ، عبد المنعم، محاضرات عن الحركة النقابية المصرية العربية الدولية الأفريقية ١٩٧٥-١٩٨٧ ، القاهرة : الناشر العربي، ١٩٨٨.

٢٣.الفار، عبد الواحد، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩١.

٢٤.المجلس العربى للطفولة والتنمية، بحوث ودراسات مؤتمر التنظيمات الأهلية العربية، القاهرة، ١٩٨٩.

٢٥.المنوفي، كمال، (محرر)، الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغير، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤ .
٢٦.-------------، (محرر)، تحليل نتائج الانتخابات العمالية، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالتعاون مع فريدريش ايبرت، ١٩٩٧.
٢٧.-------------، (محرر)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٩٥، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالتعاون مع فريدريش ايبرت، ١٩٩٦
٢٨.الأنصاري، محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأضداد، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦.
٢٩.النفيسي، عبد الله، (محرر)، الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية – أوراق في النقد الذاتي، الكويت : بدون ناشر، ١٩٨٩.
٣٠.اسكندر، أمير، صراع اليمين واليسار في الثقافة المصرية، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨.
٣١.أمين، أحمد، فجر الإسلام، الجزء الأول، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٨.
٣٢.بحر، سميرة، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، القاهرة: مكتبة الانجلو، ١٩٨٤.
٣٣.بركات، حليم، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.
٣٤.بهاء الدين، احمد، أيام لها تاريخ، القاهرة : دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧.
٣٥.تومبسون، مايكل، وآخرون، نظرية الثقافة (مترجم)، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧.
٣٦.حسين، طه، في الشعر الجاهلي، النص الكامل للكتاب منشور فى مجلة القاهرة، ابريل ١٩٩٥.
٣٧.حنا، ميلاد، نعم أقباط لكن مصريون، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٠.
٣٨.---------، مصر لكل المصريين، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٣.
٣٩.حوراني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦١.
٤٠.خالد، محمد، الحركة النقابية بين الماضي والحاضر،القاهرة: مؤسسة دار التعاون للطباعة والنشر، ١٩٧٥.
٤١.خدوري، مجيد، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥.
٤٢.خربوش، صفي الدين (محرر)، التطور السياسي في مصر من ١٩٨٢-١٩٩٢، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤.
٤٣.رأفت، وحيد، فصول من ثورة ٢٣ يوليو، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨.
٤٤.ربيع، حامد، نظرية التحليل السياسي، محاضرات ألقيت على طلبة قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٠-١٩٧١
٤٥.رزق، يونان، الأحزاب السياسية في مصر ١٩٠٧-١٩٨٤، القاهرة : دار الهلال، ١٩٨٤.
٤٦.رمضان، عبد العظيم، دراسات في تاريخ مصر المعاصر، القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨١.
٤٧.-------------، تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦، القاهرة : دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨.
٤٨.رومان، هويدا عدلي، العمال والسياسة، القاهرة : كتاب الأهالي رقم (٤٥)، ١٩٩٣.
٤٩.شرابي، هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.
٥٠.-------------، (محرر)، العقد العربي القادم، المستقبلات البديلة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون من مركز الدراسات العربية المعاصرة بجامعة جورجتاون، ١٩٨٦.

٥١.شكر، عبد الغفار، التحالفات السياسية والعمل المشترك في مصر ١٩٧٦-١٩٩٣، القاهرة : كتاب الأهالي رقم (٤٩)، يوليو ١٩٩٤.
٥٢.شكري، غالي، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، بيروت: الدار العربية للكتاب،١٩٨٣.
٥٣.----------، الأقباط في وطن متغير، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.
٥٤.شلبي، ابراهيم، تطور النظم السياسية والدستورية، القاهرة : دار الفكر العربي، ١٩٧٤.
٥٥.عباس،رؤوف، (محرر)، أربعون عاما على ثورة يوليو، دراسة تاريخية، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢.
٥٦.عبد الفتاح، نبيل، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، رؤية أولية للقضايا الأساسية، القاهرة : مكتبة مدبولي، بدون تاريخ.
٥٧.عبد الرحمن، عواطف وآخرون، تحليل المضمون في الدراسات الإعلامية، القاهرة : بدون ناشر، ١٩٨٢.
٥٨.عبد الرحمن، عمر، كلمة حق، مرافعة الدكتور عمر عبد الرحمن في قضية الجهاد، القاهرة: دار الاعتصام، بدون تاريخ.
٥٩.عبد الله، معتز، الاتجاهات التعصبية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩.
٦٠.عبد الله، أحمد، (محرر)، تاريخ مصر بين المنهج العلمي والصراع الحزبي، أعمال ندوة الالتزام والموضوعية في كتابة تاريخ مصر المعاصر ١٩١٩-١٩٥٢، القاهرة: دار شهدى للنشر، ١٩٨٨.
٦١.عبد السميع، عمرو، اليمين واليسار، حوارات حول المستقبل، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٣.
٦٢.--------------، النصارى، حوارات حول المستقبل، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢.
٦٣.عبد المجيد، وحيد، الأزمة المصرية، مخاطر الاستقطاب الإسلامي العلماني، القاهرة : دار القارئ العربي، ١٩٩٣.
٦٤.عبد الملك، أنور، نهضة مصر، القاهرة : الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٨٣.
٦٥.عمارة، محمد، (محقق)، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٢.
٦٦.----------، الإسلام والثورة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨.
٦٧.عودة، محمد، الوعي المفقود، القاهرة: القاهرة للثقافة العربية، ١٩٧٥.
٦٨.عيسى، محمد طلعت، البحث الاجتماعي، مبادئه ومناهجه، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦١.
٦٩.فؤاد، عاطف، الحرية والفكر السياسي المصري، دراسات تحليلية في علم الاجتماع، القاهرة : دار المعارف، ١٩٨٠.
٧٠.قنديل، أماني و بن نفيسة، سارة، الجمعيات الأهلية في مصر، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٤.
٧١.لاندو، جاكوب، (ترجمة سامي الليثى)، الحياة النيابية والأحزاب في مصر ١٨٦٦-١٩٥٢، القاهرة: مكتبة مدبولى، بدون تاريخ.
٧٢.لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، المشكلة الطائفية في مصر، القاهرة: مركز البحوث العربية، ١٩٨٨.
٧٣.متولى، عبد الحميد، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث (مظاهرها وأسباب علاجها)، القاهرة: المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠.
٧٤.متولى، محمود، مصر والحياة الحزبية والنيابية قبل سنة ١٩٥٢، دراسة تاريخية وثائقية، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٠.
٧٥.محمود، زكي نجيب، في حياتنا العقلية، القاهرة : دار الشروق ١٩٧٩.
٧٦.مراد، سعيد، الفرق والجماعات الدينية في الوطن العربي قديما وحديثا، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٧.
٧٧.---------، الإسلام ولغة الحوار، القاهرة: مكتبة الانجلو، ١٩٩٣.

٧٨.مراد، محمود، (محرر)، نحو مشروع حضاري عربي، القاهرة: وكالة الأهرام للصحافة، ١٩٩٤.
٧٩.مركز دراسات الوحدة العربية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، بيروت ،١٩٨٤.
٨٠.-------------------، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت، ١٩٨٤.
٨١.-------------------، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بيروت ، ١٩٩٢.
٨٢.-------------------، حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية، بيروت، ١٩٩٤.
٨٣.مركز الأهرام للتنظيم والميكروفيلم، الدساتير المصرية ١٨٠٥-١٩٧١، القاهرة ، ١٩٧٧.
٨٤.مرقس، سمير، مشاركة الشباب القبطي في الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة، القاهرة: المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، بطريركية الأقباط الأرثوذكس، ١٩٩٥
٨٥.مزروعة، محمود، تاريخ الفرق الإسلامية، القاهرة: دار المنار، ١٩٩١.
٨٦.مسعد، نيفين، (محرر)، التحولات الديمقراطية في الوطن العربي، القاهرة ، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٣.
٨٧.مصطفى، هالة، الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح الديني إلى جماعات العنف، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٢.
٨٨.ميتشل، تيموتي، الديمقراطية والدولة في العالم العربي، القاهرة : مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٦.
٨٩.هانتنجتون، صموئيل، الموجة الثالثة، التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، (ترجمة عبد الوهاب علوب)، القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٣.
٩٠.هلال، علي الدين، السياسة والحكم في مصر، العهد البرلماني ١٩٢٣-١٩٥٢، القاهرة : مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٦.
٩١.هويدى، فهمى، الإسلام والديمقراطية، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.
٩٢.وجيه، حسن، أزمة الخليج ولغة الحوار السياسي في الوطن العربي، القاهرة: دار سعاد الصباح، ١٩٩٢.
٩٣.- - - - - - ، مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤ .
٩٤.وهبة، مراد، (محرر)، التسامح الثقافي، القاهرة: مكتبة الانجلو، ١٩٨٧.

٢.الدوريات :

١.أمين، أحمد، النقد أيضا، الرسالة، ١ يونيو ١٩٣٦ .
٢.أبو زيد، علاء، الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ذات التوجه الإسلامى فى ظل سياسات التحول الديمقراطى، سلسلة بحوث سياسية (١٠٩)، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٦.
٣.أحمد، عبد العاطى محمد، الحركات الاجتماعية والسياسية فى التاريخ الإسلامى منذ الخلافة الراشدة حتى القرن التاسع عشر، سلسلة بحوث سياسية (٩٨)، مركز البحوث والدراسات السياسية، يونيو ١٩٩٥.
٤.البكوش، ناجى، التسامح عماد حقوق الإنسان، المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد الثانى، السنة الثانية، أكتوبر ١٩٩٥.
٥.السيد، مصطفى كامل، مفهوم المجتمع المدنى والتحولات العالمية ودراسات العلوم السياسية، سلسلة بحوث سياسية، (٩٥)، مركز البحوث والدراسات السياسية، ابريل ١٩٩٥.
٦.بيزاني، ادجار، فى مواجهة عدم التسامح، اليونسكو، يونيو ١٩٩٢
٧.جاها نيجلو، رامين، غاندي والكفاح من اجل اللاعنف، رسالة اليونسكو، يونيو ١٩٩٢.
٨.طه، إيناس، مؤتمر المرأة فى بكين، الخصوصية والعالمية، كراسات استراتيجية (٣٢)، ١٩٩٥
٩.طه، هند، مفهوم الضياع، دراسة نظرية وسيكومترية، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد ٣١، العدد ٢، مايو ١٩٩٤.

١٠.عيسي، محمد عبد الشفيع، طه حسين والفكر العربي المعاصر، العلم منهجا ومذهبا، المنار، فبراير ١٩٨٨.
١١.فرحات، محمد نور، التعددية السياسية في العالم العربي، الواقع والتحديات، الوحدة، العدد ٩١، ابريل ١٩٩٢.
١٢.-----------------، الليبرالية أو الطوفان، بحث في شرعية السلطة السياسية في المجتمع العربي الحديث، المنار، يونيو ١٩٩٠.
١٣.قلادة، وليم، هذا الكتاب ٠٠٠٠وهذا المؤتمر وما بعدهما، القاهرة، يوليو ١٩٩٤.
١٤.كامل، نجوي، الصحافة المصرية وقضايا المرأة بالتطبيق علي المؤتمر الدولي للسكان ومؤتمر المرأة، المجلة المصرية لبحوث الإعلام، العدد الأول، يناير ١٩٩٧.
١٥.مندور، مصطفي، النبض الذي خلفه طه حسين، الكاتب، مارس ١٩٧٥.
١٦.مرقس، سمير، المسار التاريخي لمخطط الإلحاق – التجزئة للمنطقة العربية، القاهرة، يوليو ١٩٩٤.
١٧.منير، نبيل، إعلان الاقليات وهندسة تفتيت الدول، القاهرة، يوليو ١٩٩٤.
١٨.ويليامز، برنارد، الفضيلة الصعبة، رسالة اليونسكو، يونيو ١٩٩٢.

٣. التقارير :

١.مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ،التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٩٢ ، القاهرة، ١٩٩٣.
٢.--، التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٩٤، القاهرة، ١٩٩٥.
٣.--، التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٩٥، القاهرة، ١٩٩٦.
٤.مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، التقرير السنوي ١٩٩٣، القاهرة، ١٩٩٤.

٤. رسائل الماجستير والدكتوراه :

١.عبد الخالق، نيفين، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣.
٢.عبد المنعم، احمد فارس، جماعات المصالح والسلطة السياسية في مصر، دراسة حالة لنقابات المحامين والصحفيين والمهندسين، رسالة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٤.

ثالثا : المراجع باللغة الإنجليزية

الكتـــب :

1. Almond, G., & Verba, S., The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations, Boston: Little Brown and Company, 1965.
2. Almond, G., A Discipline Divided, Schools and Sects in Political Science, London: Sage Publications, 1990
3. Attir, M., & Holzner, B., (ed.), Directions of Change, Modernization Theory Research and Realities, Boulder: Westview Press, 1981.
4. Bar-Tal, D., et al.,(ed.), Stereotyping and Prejudice, Changing Conceptions, New York: Springer Verlag, 1989.
5. Batra, T., Human Rights, A Critique, New Delhi: Metropolitan Book Co., 1979.
6. Bell, D., Theories of Social Change
7. Berelson, B., & Lazarsfeld, P., Voting, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1954
8. Bockenford, E., State, Society and Liberty, Studies in Political Theory and Constitutional Law, New York: Berg Publishers Limited, 1991.
9. Bottomore, T.B., Elites and Society, London: Penguin, 1964.
10. Brownlie, I., Basic Documents of Human Rights, Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.
11. Bruce, S., A House Divided, Protestantism, Shism and Secularization, London: Routledge, 1990.
12. Brynen, R., et al., (ed.), Liberalization and Democratization in The Arab World, Theoretical Perspectives, London: Lynne Rienner Publishers, 1995.
13. Cohen,J., Class and Civil Society, The Limits of Marxian Critical Theory, Amherst: The Univ. of Mass Press, 1982
14. Cohen, R., & Gutkind, P., (ed.), Peasants and Proletarians, The Struggle of Third World Workers, London: Hutchinson & Co. Publishers Ltd., 1979.
15. Crow, R., et al., (ed.), Arab Nonviolent Political Struggle in The Middle East, London: Lynne Rienner Publishers, 1990.
16. Dahl, R., Who Governs?, New Haven: Yale Univ. Press, 1961.
17. Dahrendorf, R., Class and Class Conflict in Industrial Society, London: Routledge & Kegan Paul, 1976.
18. Deutsch , K., Politics and Government, How People Decide Their Fate, Boston: Houghton Miflin Company, 1986.
19. Fisher, H., A History of Europe, London: Eyre & Spottiswoode, 1949.
20. Fromm, E., Escape From Freedom, New York: Rinehart & Company, Inc., 1941.
21. Giddens, A., The Consequences of Modernity, Stanford: Stanford Univ. Press, 1990.
22. Goldthorpe, J., The Sociology of Third World, Disparity and Development, London: Cambridge Univ. Press, 1984.
23. Gutkind, P. & Cohen, R., African Labor History, London: Sage Publications, 1978
24. Hall, J., (ed.), Civil Society: Theory, History & Comparison, Cambridge: Polity Press, 1995.
25. Heyd, D., (ed.), Toleration, An Elusive Virtue, Princeton: Princeton Univ. Press, 1996.
26. Holsti, O., Content Analysis for The Social Sciences and Humanities, London: Addison-Wesley Publishing Company, 1969.

27. Hussain, A., et al., (ed.), Orientalism, Islam and Islamists, Vermont: Amana Books Inc., 1984.

28. Hyme, A., Europe from Renaissance to 1815, New York: F.S. Crafts & Co., 1937.

29. Inkeles, A & Smith, D., Becoming Modern, Individual Change in Six Developing Countries, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1974.

30. Kautsky, J., The Political Consequences of Modernization, New York: Robert E. Krieger Publishing Company, 1980.

31. Kavanagh, D., Political Culture, London: The Macmillan Press Ltd., 1972.

32. Keane, J., Civil Society and The State, New European Perspective, New York: Verso, 1988.

33. Kedourie, E., & Haim, S., (ed.), Modern Egypt, Studies in Politics and Society, London: Frankclass, 1980.

34. Kiesler, C., & Kiesler, S., Conformity, London: Addison Wesley Publishing Company, 1969.

35. King, P., Toleration, New York: St. Martin's Press, 1970

36. Kumar, K., The Rise of Modern Society, Aspects of the Social and Political Development of the West, Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1988.

37. Lasswell, et al., The Comparative Study of Elites, An Introduction and Bibliography, Stanford: Stanford Univ. Press, 1952.

38. Lipset, S., Political Man, The Social Bases of Politics, New York: Anchor Books Doubleday & Company Inc., 1967.

39. Lipset, S., & Rokkan, S., Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspective, London: Collier Macmillan Limited, 1967

40. Manning, B., The English People and the English Revolution 1640-1949, New York: Holmes & Meier Publishers, Inc., 1976.

41. Munslow, B., & Finch, H., (ed.), Proletarianization in the Third World, Studies in the Creation of Labor Force Under Dependent Capitalism, London: Croom Helm, 1984.

42. Norton, A., (ed.), Civil Society in the Middle East, New York: E.J.Brill, 1995

43. Nunn, C., & Crockett, H., Tolerance for Nonconformity, San Francisco Jossey-Boss, 1978.

44. Pennock, R., Democratic Political Theory, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1979.

45. Ponterotto, J., Pedersen, P., Preventing Prejudice : A Guide for Counselors and Educators, London: Sage Publications, 1993.

46. Rokeach, M., The Open and Closed mind, Investigation Into The Nature of Belief systems and Personality Systems, New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1960.

47. Sabine, G, & Thorson, T., A History of Political Theory, Illinois: Dryden Press, 1973.

48. Schwarzmantel, J., Structures of Power. An Introduction to Politics, New York: St. Martin's Press, 1987.

49. Schwedler, J., Toward Civil Society in the Middle East, London: Lynne Rienner Publishers, 1994.

50. Scott, A., Ideology and the New Social Movements, London: Unwin Hyman, 1990.

51. Sharabi, H., Arab Intellectuals and the West, The Formative Years 1875-1914, Baltimore: John Hopkins Press, 1970.

52. Smith, B., Understanding Third World Politics, Theories of Political Change and Development, Indiana: Bloomington Univ. Press, 1996, pp 61-70

53. Sniderman, P., Personality and Democratic Politics, Berekely: Univ. of California Press, 1975.

54. Stankiewitcz, W., Political Thought Since World War II, New York: The Free Press of Glencoe, 1964.
55. Stone, W., The Psychology of Politics, London: Collier Macmillan Publishers, 1974.
56. Susser, B., Approaches to the Study of Politics, New York: Macmillan Publishing Company, 1992.
57. Tester, K., Civil Society, New York: Routledge, 1992.
58. Tibi, B., Islam and the Cultural Accommodation of Social Change, Boulder: Westview Press, 1991
59. Tinder, G., Tolerance, Toward a New Civility, Amherst: Univ of Massachusetts Press, 1976.
60. UNESCO, Division De La Philosophie Et L'Ethique, La Tolerance Aujourd'hui Analyses Philosophiques, Paris, 1993.
61. Vaughan, W., Social Psychology, The Science and The Art of Living Together, New York: The Odyssey Press, 1948.
62. Wahba, M., (ed.), Roots of Dogmatism, Proceedings of the Fourth International Philosophy Conference, Cairo: Anglo Egyptian Book Shop, 1984.
63. Weber. R., Basic Content Analysis, London: Sage publications, 1985.
64. Weiner, M., & Huntington, S., Understanding Political Development, Boston: Little Brown and Company, 1987.
65. White, W., Beyond Conformity, New York: The Free Press of Glencoe, Inc., 1961.
66. Winter, H., et al., People and Politics : An Introduction to Political Science, New York: Macmillan Publishing Company, 1986.
67. Zwiebach, B., Civility and Disobedience, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975.

٢ – المقالات :

1. Abrahamson, M., Carter, V., "Tolerance, Urbanism and Region", American Sociological Review, vol. 51, 1986.
2. Al-Sayyid, M., "Class, Interest Groups and Politics in Sadat's Egypt 1970-1980", Political Science Research Papers, vol. ii, no.3. July 1995.
3. Barnum, D., & Sullivan, J., "Attitudinal Tolerance and Political Freedom in Britain", British Journal of Political Science, vol. 19, part I, Jan. 1989.
4. ---------------------------------, "The Elusive Foundations of Political Freedom in Britain and the United States", Journal of Politics, vol.52, no.3, Aug. 1990.
5. Bealey, F., "Democratic Elitism and the Autonomy of Elites", International Political Science Review, vol.17, no.3, 1996.
6. Beatty, K., & Walter, O., "Religious Preference and Practice, Reevaluating their Impact on Political Tolerance", Public Opinion Quarterly, vol.48, no.IB, Spring 1984.
7. Blaney, D., & Pasha, M., "Civil Society and Democracy in the Third World Ambiguities and Historical Possibilities", Studies in Comparative International Development, vol. 28, no.1, Spring 1993.
8. Blau, P., "Parameters of Social Structure", American Sociological Review, vol. 39, 1974.
9. Bobo, L., & Licari, F., "Education and Political Tolerance, Testing the Effects of Cognitive Sophistication and Target Group Affect", Public Opinion Quarterly, vol. 53, 1989.
10. Campbell, J., & Tesser, A., "Conformity and Attention to the Stimulus: Some Temporal and Contextual Dynamics", Journal of Personality and Social Psychological, vol. 51, no.2, 1986.

11.Campbell, J., & Fairey, P., "Informational and Normative Routes to Conformity, The Effect of Faction Size as a Function of Norm Extremity and Attention to the Stimulus". Journal of Personality and Social Psychology, vol. 57, no.3, 1989.
12.Chilton, S., "Defining Political Culture", The Western Political Quarterly, vol. 41, no.3, Sept. 1988.
13.Conway, M., "The Political Context of Political Behavior", Journal of Politics, vol. 51, no.1, Feb. 1989.
14.Culter, S., & Kaufman, R., "Cohort Changes in Political Attitudes, Tolerance of Ideological Nonconformity", Public Opinion Quarterly, vol. xxxix, no.1, Spring 1975.
15.Davis, J., "Communism, Conformity, Cohorts and Categories, American Tolerance in 1951-54 and 1972-73" American Journal of Sociology, vol. 81, no.3, Nov. 1975.
16.Davis, M., "The Budget of Tolerance", Ethics, vol.89, no.2, Jan. 1979.
17.Diamond, L., "Toward Democratic Consolidation, Rethinking Civil Society", Journal of Democracy, vol.5, no.3, July 1994.
18.Dittmer, L., "Political Culture and Political Symbolism, Toward a Theoretical Synthesis" World Politics, vol. xxxix. No.4, July 1977.
19.Di Palma, G., & MaClosky, H., "Personality and Conformity : The Learning of Political Attitudes", American Political Science Review, vol. 64, no.4, Dec. 1970.
20.Duch, R., & Gibson, E., "Putting up with Fascists in Western Europe: A Comparative, Cross-Level Analysis of Political Tolerance". The Western Political Quarterly, vol.45, no.1, March 1992.
21.Eckstein, H., "A Culturalist Theory of Political Change", American Political Science Review, vol.82, no.3, Sept. 1988.
22.Femia, J., "Elites, Participation and the Democratic Creed", Political Studies, vol. xxvii, no.1, March 1979.
23.Fletcher, J., "About Wiretapping in Canada, Implications For Democratic Theory and Politics", Public Opinion Quarterly, vol.53, no.2, Summer 1989.
24.Gabennesch, H., "Authoritarianism as World View", American Journal of Sociology, vol.77, no.5, March 1972.
25.Galeotti, A., "Citizenship & Equality, The Place for Toleration", Political Theory, Nov. 1993.
26.Gellner, E., "Civil Society in Historical Context", ISSI, Aug. 1991.
27.Gershoni, I., Egyptian Intellectual History and Egyptian Intellectuals in the Interwar Period, Asian and African Studies, vol. 19, no.3, 1985
28.Gibson, J., "Political Consequences of Intolerance : Cultural Conformity and Political Freedom", American Political Science Review, vol. 86, no.2, Jan. 1992.
29.Giorgi, C., "Religious Involvement in a Secularized Society, An Empirical Confirmation of Martin's General Theory of Secularization" The British Journal of Sociology, vol.43, no.4, Dec. 1992.
30.Greeley, A., "Protestant & Catholic, Is the Analogical Imagination Extinct ?", American sociological Review, vol.54, no.4, Aug. 1989.
31.Griffith, E., et al., "Cultural Prerequisites to a Successfully Functioning Democracy : A Symposium", American political Science Review, vol 1., no. 1 March 1968.
32.Godfrey, E., et al., "Supervision and Conformity, A Cross-Cultural Analysis of Parental Socialization Values", American Journal of Sociology, vol.64, no.2, Sept. 1978.
33.Grudmann, R., & Mantziaris, C., "Fundamentalists Intolerance or Civil Disobedience, Strange loops in Liberal Theory", Political Theory, Nov. 1991.
34.Harding, S., "Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other", Social Research, vol. 18, Summer 1991.

35.Herrera, R., "The Understanding of Ideological Labels by Political Elites : A Research Note", Western Political Quarterly, vol.45, no.41, 1992.
36.Herson, L., & Hofstetter, R., "Tolerance. Consensus and Democratic Creed : A Contextual Exploration", The Journal of Politics, vol 73, no.4, 1975.
37.Higley, J., "The Elite Variable in Democratic Transition and Breakdown", American Sociological Review, vol 54, Feb. 1989.
38.Huckfeldt, R., & Sprague, J., "Choice, Social Structure and Political Information, The Informational Coercion of Minorities", American Journal of Political Science, vol.32, no.2, May 1988.
39.Inglehart, R., "The Renaissance of Political Culture". American Political Science Review, vol.82, no.4, Dec. 1988.
40.Jackman, R., "Political Elites, Mass Publics and Support for Democratic Principles", Journal of Politics, vol.34, no.3, 1972.
41.Jackman, M., & Muha, M., Education and Intergroup Attitudes: Moral Enlightenment, Superficial Democratic Commitment or Ideological Refinement?, American Sociological Review, vol. 49, no.6, 1984
42.Kautz, S., "Liberalism and the Idea of Toleration", American Journal of Political Science, vol.73, no.2, May 1993.
43.Khashan, H., "The Limits of Arab Democracy", World Affairs, vol.133, no.4, Spring 1991.
44.Koch. A., "Rationality. Romanticism and The Individual, Max Weber's "Modernism" and the Confrontation with Modernity". Canadian Journal of Political Science, vol. xxvi, no.1, March 1993.
45.Korman. A., "Work Experience, Socialization and Civil Liberties". Journal of Social Issues, vol.31, no.1, Spring 1975.
46.Kumar, K., Civil Society : An Inquiry Into the Usefulness of an Historical Term, The British Journal of Sociology, vol.44, no.3, 1993
47.Lawrence, D., "Procedural Norms and Tolerance, A Reassessment", American Political Science Review, vol. Lxx, no.1, March 1976.
48.Lee, R., "Modernity, Post-Modernity in the Third World", Current Sociology, vol.42, no.2, Summer 1994.
49.Lipset, S., "The Social Requisites of Democracy Revisited", American Sociological Review, vol.59, no.1, Feb. 1994.
50.McClosky, H., "Consensus and Ideology in American Politics", American Political Science Review, vol 58, no.2, June 1964.
51.McClosky, H., & Chong. D., "Similarities and Differences Between Left Wing and Right Wing Radicals" British Journal of Political Science, vol.15, part 3, July 1985.
52.McClure, K., "Difference, Diversity and Limits of Toleration", Political Theory, Aug. 1990.
53.Mccuthcheon, A., "A Latent Class Analysis of Tolerance for Nonconformity in the American Public, Public Opinion Quarterly, Winter 1985.
54.McWilliams, W., "Civil Religion in the Age of Reason : Thomas Paine on Liberalism, Redeption and Revolution", Social Research, vol. 54, no.3, 1987.
55.Orwin, C., "Civility", The American Scholar, vol.60. 1990.
56.Piscatori, J., & Esposito, J., "Democratization and Islam", Middle East Journal, vol.45, no.3, Summer 1991.
57.Prothro, J., & Grigg, C., "Fundamental Principles of Democracy : Bases of Agreement and Disagreement" Journal of Politics, vol.22, 1960.

58.Sales, A., "The Private, The Public and Civil Society, Social Realms and Power Structure", International Political Science Review, vol.12, no.4, 1991.
59.Shamir, M., & Sullivan, J., "The Political Context of Tolerance, The United States and Israel", The American Political Science Review, vol.77, no.4, Dec. 1993.
60.Shamir, M., "Political Intolerance among Masses and Elites in Israel " A Reevaluating of Elitist Theory of Democracy" , The Journal of Politics, vol.53, no.4, Nov. 1991.
61.Shils, E., "The Virtue of Civil Society", Government of Opposition, vol.26, no.1, Winter 1991.
62.Simon, H., "Human Nature in Politics : The Dialogue of Psychology with Political Science", American Political Science Review, vol.79, no.2, June 1985.
63.Smith, C., The "Crisis of Orientation", The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s, International Journal of Middle East Studies, vol.4, 1973
64.Sniderman, P., "The Fallacy of Democratic Elitism : Elite Competition and Commitment to Civil Liberties", British Journal of Political Science, vol.21, part 31, July 1991.
65.Street, J., Political Culture from Civic Culture to Mass Culture, British Journal of Political Science, vol.24, part 1, 1994.
66.Sullivan, J., et al., "The Sources of Political Tolerance : A Multivariate Analysis", American Political Science Review, vol.75, no.1, March 1981.
67. --------------------. "Why Politicians Are More Tolerant : Selective Recruitment and Socialization Among Political Elites in Britain, Israel, New Zealand and the United States", British Journal of Political Science, vol.23, part 1, Jan. 1993.
68.----------------------, "An Alternative Conceptualization of Political Tolerance Illusory Increases 1950s-1970s", American Political Science Review, vol.73, no.3, Sept. 1979.
69.Tuch, S., "Urbanism, Region & Tolerance Revisited, The Case of Racial Prejudice", American Sociological Review, vol.52, 1987.
70.Turner, B., "State, Religion and Minority Status", A Review Article, Comparative Studies in Society and History, vol.27, no.2, April 1985.
71.Walker, J., "A Critique of the Elitist Theory of Democracy", American Political Science Review, vol,lx, no.2, 1960.
72.Waterman, P., "Workers in the Third World", Monthly Review, vol.29, no.4, Sept. 1977.
73.Walzer, M., "The Idea of Civil Society, A Path to Social Reconstruction", Dissent Spring 1991.
74.Weatherfordm S., "Interpersonal Networks and Political Behavior", American Journal of Political Science, vol.56, no.1, Feb. 1982
75.Weiner, R., "Retrieving Civil Society in a Post-Modern Epoch", The Social Science Journal, vol.28, no.3, 1991.
76.Wildavsky, A., "Choosing Preferences by Constructing Institutions : A Cultural Theory of Preference Formation", American Political Science Review, vol.81, 1987.
77.Wilson, T., "Urbanism and Tolerance : A Test of Some Hypotheses Drawn From Wirth and Stouffer", American Sociological Review, vol.50, 1985.
78.Wirth, L., "Urbanism as a Way of Life", American Journal of Sociology, vol.44, 1938.
79.Wood, E., "The Uses and Abuses of Civil Society", The Socialist Register, 1990.
80.Wuthnowm R., "Recent Patterns of Secularization, A Problem of Generation", American Sociological Review, vol.41, no.5, Oct. 1976.
81.Zaret, D., "Religion and the Rise of Liberal Democratic Ideology of 17th Century England", American Sociological Review, vol.54, no.2, April 1989.

٣- الأوراق العلمية المقدمة في مؤتمرات :

1. Ibrahim, S., "Civil Society & Prospects of Democratization in the Arab World", Paper Submitted to AUB Conflict Resolution Conference, July 1993.

2. Brynen, R., "Democracy in the Arab World, The View from the West", Paper Presented to the World Affairs Council Conference on Democracy in the Arab World, Amman, July 1994.

٣- مقالات وعروض كتب مستخرجة من شبكة الإنترنت:

1. Hart, J., Meaning of Tolerance has Changed, Internet, http:// www. spub: ksu.edu/Issues/vo 9913/sp/n106/opn-hart-2-23.html.
2. Hill, K., Tolerance and Generations. Is Youth Really a Liberalizing Factor. Internet, http: // www fiu.edu/~ khill/genx html.
3. Koshechkina, T., From Sufferance to Tolerance, Internet, http:// lucy. ukc.ac. uk/Csacpub/russian/tanya:html Saturday, 08. November 1997.
4. Shwarz, B., The Diversity Myth, Internet, http:// www. The atlantic. com/atlantic/election/connection/foreign/divers: htm Saturday, 08.
5. Tinder, G., Tolerance and Community, (Book Review),Internet, http: //www. system. Missouri. Edu/upress/ fall 1995/tinder.htm Saturday, 08, November, 1997.
6. Un Sunday Brochurem The International Year of Tolerance, Internet, http: //www. Peacenet. orglunmoun/ sunday. html Saturday, 08. November 1997.

الملاحق

جدول رقم (١) يوضح عدد المقالات موزعة علي الأطراف المشاركة في النقاش في كل من قضية كتاب "الإسلام وأصول الحكم" وقضية كتاب "في الشعر الجاهلي"

الأطراف المشاركة في الحوار	عدد المقالات في قضية "الإسلام وأصول الحكم"	عدد المقالات في قضية "في الشعر الجاهلي"
١. البلاغ اليومي (الوفد)	٢٣	------
٢. المنار (التيار الإسلامي)	١١	١٠
٣. كوكب الشرق الوفدية (الوفد)	------	٤١
٤. السياسة اليومية (الأحرار الدستوريين)	تعذر الحصول عليها	١

أولا: قضية الإسلام وأصول الحكم

صحيفة البلاغ اليومية:

جدول رقم (٢) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة البلاغ اليومية وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور:

المؤشر	التكرارات	النسب
١. مؤشر العزوف عن التشهير	١٥	٦٥,٢%
٢. مؤشر تجنب التكفير	١٠	٤٣,٤%
٣. الحق في تقلد المناصب العامة	٦	٢٦,١%
٤.التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع	٣	١٣%
٥. حرية التعبير	١	٤,٣%
٦. تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	٤,٣%

كان مجمل المقالات التي ظهرت علي صفحات جريدة البلاغ اليومية علي مدار الفترة الزمنية من ١٠ يوليو ١٩٢٥ حتى ١٥ سبتمبر ١٩٢٥، ٢٣ مقالا.

جدول رقم (٣) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب :

المؤشر	تكرارات بالإيجاب	نسب% بالإيجاب	تكرارات بالسلب	نسب% بالسلب	المجموع %
١. العزوف عن التشهير	١	%٦,٧	١٤	%٩٣,٣	%١٠٠
٢.تجنب التكفير			١٠	%١٠٠	%١٠٠
٣. الحق في تقلد المناصب العامة			٦	%١٠٠	%١٠٠
٤. التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع			٣	%١٠٠	%١٠٠
٥. حرية التعبير			١	%١٠٠	%١٠٠
٦. تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	%١٠٠			%١٠٠

جدول رقم (٤) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشـــرات التســـامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي:
عدد التكرارات = ٣٦ أي ١٠٠%

المؤشر	التكرارات		النسب	
	+	−	+	−
١.مؤشر العزوف عن التشهير	١	١٤	%٢,٨	% ٣٨,٩
٢.مؤشر تجنب التكفير		١٠	---	%٢٧,٨
٣.الحق في تقلد المناصب العامة		٦	---	%١٦,٦
٤. التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع		٣	---	%٨,٣
٥. حرية التعبير		١	---	%٢,٨
٦. تجنب اتخاذ مواقف حدية	١		%٢,٨	-----
المجموع	٢	٣٤	%٥,٦	%٩٤,٤

ظهر مجمل مؤشرات التسامح السياسي بنسبة ٥,٦% مقابل ٩٤,٤% لمؤشرات التعصب السياسي وذلك فى خطاب البلاغ اليومية.

مجلة المنار الشهرية:

جدول رقم (٥): يوضح عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في المجلـــة، وكذلـك نسـب ظـهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١. مؤشر تجنب التكفير	١٠	%٩١
٢. مؤشر العزوف عن التشهير	٣	%٢٧,٣
٣. مؤشر التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع	٣	%٢٧,٣
٤. مؤشر الحق في التعبير	٢	%١٨,٢
٥. مؤشر تقلد المناصب العامة	٢	%١٨,٢
٦. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	%٩

كان مجمل عدد المقالات التي ظهرت ١١ مقالا علي مدار الفـترة الزمنيـة مـن يونيـو ١٩٢٥ حتى مايو ١٩٢٧.

جدول رقم (٦): يوضح هذا الجدول نسب ظهور كل مؤشر بالإيجاب والسلب:

المؤشر	بالإيجاب تكرارات	بالإيجاب نسب%	بالسلب تكرارات	بالسلب نسب%	المجموع %
١. تجنب التكفير واستنكاره			١٠	%١٠٠	%١٠٠
٢. العزوف عن التشهير			٣	%١٠٠	%١٠٠
٣.التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع			٣	%١٠٠	%١٠٠
٤. الحق في التعبير			٢	%١٠٠	%١٠٠
٥. الحق في تقلد المناصب العامة			٢	%١٠٠	%١٠٠
٦. تجنب اتخاذ مواقف حدية			١	%١٠٠	%١٠٠

جدول رقم (٧) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشـــرات التســامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي.

عدد التكرارات = ٢١ تكرارا أي ١٠٠%

المؤشر	التكرارات		النسب	
	+	–	+	–
١. تجنب التكفير	–	١٠	–	% ٤٧,٦
٢. العزوف عن التشهير	–	٣	–	%١٤,٣
٣. التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع	–	٣	–	%١٤,٣
٤. الحق في التعبير	–	٢	–	%٩,٥
٥. تقلد المناصب العامة	–	٢	–	%٩,٥
٦. تجنب اتخاذ مواقف حدية	–	١	–	%٤,٨
المجموع	–	٢١	–	%١٠٠

ظهرت مؤشرات التعصب السياسي بنسبة ١٠٠%، ولم تظهر أي مؤشرات دالة علـــي التســامح السياسي فى خطاب المنار.

ثانيا: قضية في الشعر الجاهلي

جريدة كوكب الشرق الوفدية:

جدول رقم(٨) يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة الصحيفة وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور:

المؤشر	التكرارات	النسب
١. التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع	٢٠	%٤٨,٧
٢. تجنب التكفير	١٧	%٤١,٤
٣. العزوف عن التشهير	١٦	%٣٩
٤. تجنب اتخاذ مواقف حدية	٦	%١٤,٧
٥. الحق في التدريس في الجامعات العامة	٥	%١٢,٢
٦. الحق في تقلد المناصب العامة	٣	%٧,٣
٧. حرية التعبير	١	%٢,٥

كان مجمل عدد المقالات التي ظهرت علي صفحات الجريدة ٤١ مقالا علي مدار الفترة الزمنية من إبريل ١٩٢٦ حتى أغسطس ١٩٢٦.

جدول رقم (٩) يوضح هذا الجدول نسب ظهور كل مؤشر بالإيجاب والسلب علي حدة:

المؤشر	بالإيجاب تكرارات	بالإيجاب نسب%	بالسلب تكرارات	بالسلب نسب%	المجموع
١. التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع.	---	---	٢٠	%١٠٠	%١٠٠
٢. تجنب التكفير	---	---	١٧	%١٠٠	%١٠٠
٣. العزوف عن التشهير	---	---	١٦	%١٠٠	%١٠٠
٤. تجنب اتخاذ مواقف حدية	---	---	٦	%١٠٠	%١٠٠
٥. الحق في التدريس	---	---	٥	%١٠٠	%١٠٠
٦. الحق في تقلد المناصب العامة	---	---	٣	%١٠٠	%١٠٠
٧. حرية التعبير	---	---	١	%١٠٠	%١٠٠

جدول رقم (١٠) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي.
عدد التكرارات = ٦٨ أي ١٠٠%

المؤشر	التكرارات		النسب	
	+	−	+	−
١. التعفف عن استعداء السلطة	−	٢٠	−	٢٩,٤%
٢. تجنب التكفير	−	١٧	−	٢٥%
٣. العزوف عن التشهير	−	١٦	−	٢٣,٥%
٤. تجنب اتخاذ مواقف حدية	−	٦	−	٨.٨ %
٥.الحق في التدريس	−	٥	−	٧,٣%
٦.الحق في تقلد المناصب العامة	−	٣	−	٤.٤%
٧.مؤشر حرية التعبير	−	١	−	١,٤%
المجموع	−	٦٨	−	١٠٠%

حصلت مجمل مؤشرات التعصب السياسي علي ١٠٠% مقابل لاشئ لمؤشرات التسامح السياسي فى جريدة كوكب الشرق.

مجلة المنار:

جدول رقم (١١) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة مجلة المنار وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.العزوف عن التشهير	٨	٨٠%
٢.تجنب التكفير	٥	٥٠%
٣.التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع	٤	٤٠%
٤.حرية التعبير	٢	٢٠%
٥.الحق في التدريس	١	١٠%

كان مجمل عدد المقالات التي ظهرت علي صفحات مجلة المنار الشهرية ١٠مقالات علي مدار الفترة الزمنية مايو ١٩٢٦- نوفمبر ١٩٢٧.

جدول رقم (١٢) : يوضح نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب.

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب	
	ك	%	ك	%
١.العزوف عن التشهير	–	–	٨	%١٠٠
٢.تجنب التكفير	–	–	٥	%١٠٠
٣.التعفف عن استعداء السلطة	–	–	٤	%١٠٠
٤.حرية التعبير	–	–	٢	%١٠٠
٥.الحق في التدريس	–	–	١	%١٠٠

جدول رقم (١٣) : يوضح هذا الجدول مجمل القيم والنسب التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي .

المؤشر	التكرارات		النسب	
	+	–	+	–
١.العزوف عن التشهير	–	٨	–	%٢٠
٢.تجنب التكفير	–	٥	–	%٢٥
٣.التعفف عن استعداء السلطة	–	٤	–	%٢٠
٤.حرية التعبير	–	٢	–	%١٠
٥.الحق في التدريس	–	١	–	%٥
المجموع	–	٢٠	–	%١٠٠

لم تحصل مؤشرات التسامح السياسي علي أي قيم مقابل اكتساح مؤشرات التعصب السياسي في خطاب المنار.

ثالثا: قضية الدين وحرية الفكر (نصر حامد أبو زيد)

جدول رقم (١٤): يوضح منظمات المجتمع المدني المختلفة المشاركة في الحوار في قضية نصر حامد أبو زيد:

الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني الأخرى	الذروة الأولى للقضية ابريل٩٣- ديسمبر٩٣ عدد المقالات	الذروة الثانية للقضية يونيو٩٥-ديسمبر٩٦ عدد المقالات
الأهرام	٣٢	١٨
حزب العمل	٤	٩
حزب التجمع	٧	١٦
حزب الوفد	١	–
الحزب الناصري	١	٧
المنظمة المصرية لحقوق الإنسان	١	١
المركز المصري لنادى القلم	–	١
اللجنة القومية للدفاع عن سجناء الرأى	–	١
اتحاد كتاب مصر	–	١
المجلس الأعلى للثقافة	–	١
اللجنة القومية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد	–	١
المثقفون المصريون	–	١
المجموع	**٤٦**	**٥٨**

المجموع ١٠٤ مقالا وبيانا. بلغ عدد المنظمات المشاركة في النقاش ١١منظمة بواقع ٤ أحـزاب و٧ منظمات.

صحيفة الأهرام:

جدول رقم (١٥) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة **صحيفة** الأهرام وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات، أي كثافة نسبة الظهور

المؤشر	الذروة الأولى للقضية ١٩٩٣/٤/٧-١٩٩٣/٨/٤		الذروة الثانية للقضية ٩٥/٦/٢٠-٩٦/٩/١	
	تكرارات	النسبة %	تكرارات	النسبة %
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	١٠	%٣١,٣	٩	%٥٠
٢.تجنب التكفير واستنكاره	١٢	%٣٧,٥	٤	%٢٢,٢
٣.العزوف عن التشهير	١٢	%٣٧,٥	-	-
٤.حرية التعبير	٨	%٢٥	٤	%٢٢,٢
٥.عدم استعداء السلطة و المجتمع	١	%٣,٢	-	-

مجمل عدد مقالات الذروة الأولى ٣٢ مقالا.
مجمل عدد مقالات الذروة الثانية ١٨ مقالا.

جدول رقم (١٦): يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل علي حدة.

الذروة الأولى للقضية:

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	نسبة	تكرارات	نسبة	%
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٧	%٧٠	٣	%٣٠	%١٠٠
٢.تجنب التكفير واستنكاره	٧	%٥٨,٤	٥	%٤١,٦	%١٠٠
٣.العزوف عن التشهير	٥	%٤١,٦	٧	%٥٨,٤	%١٠٠
٤.حرية التعبير	٦	%٧٥	٢	%٢٥	%١٠٠
٥.عدم استعداء السلطة والمجتمع	-	-	١	%١٠٠	%١٠٠

جدول رقم (١٧)

<u>الذروة الثانية للقضية:</u>

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٩	%١٠٠	–	–	%١٠٠
٢.استنكار التكفير	٤	%١٠٠	–	–	%١٠٠
٣.حرية التعبير	٤	%١٠٠	–	–	%١٠٠

جدول رقم (١٨) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصل عليها كل من مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة والتعصب السياسي مجتمعة.
عدد التكرارات = ٤٣ تكرارا أي ١٠٠%

<u>الذروة الأولى للقضية:</u>

المؤشر	التكرارات		النسب	
	+	–	+	–
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٧	٣	%١٦,٣	%٧
٢.تجنب التكفير واستنكاره	٧	٥	%١٦.٣	%١١,٦
٣.العزوف عن التشهير	٥	٧	%١١,٦	%١٦,٣
٤.حرية التعبير	٦	٢	%١٤	%٤,٦
٥.عدم استعداء السلطة والمجتمع	–	١	–	%٢,٣
المجموع	٢٥	١٨	%٥٨.٢	%٤١,٨

بينما حصل مجمل مؤشرات التسامح السياسي على نسبة ٥٨,٢% ، حصل مجمل مؤشرات التعصب السياسي على ٤١,٨%.

جدول رقم (١٩) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصل عليها كل من مؤشرات التسامح السياسي والتعصب السياسي.

الذروة الثانية للقضية:

عدد التكرارات = ١٧ أي بنسبة ١٠٠%

المؤشر	التكرارات		النسب	
	+	-	+	-
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٩	-	٥٣%	-
٢.تجنب التكفير واستنكاره	٤	-	٢٣,٥%	-
٣.حرية التعبير	٤	-	٢٣,٥%	-
المجموع	١٧	-	١٠٠%	-

حصل مجمل مؤشرات التسامح السياسي في الذروة الثانية للقضية في صحيفة الأهرام علي نسبة ١٠٠%. لم تظهر أي مؤشرات للتعصب السياسي.

جريدة الشعب:

جدول رقم (٢٠): يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الشعب وكذلك نسبة ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات، أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	الذروة الأولى للقضية		الذروة الثانية للقضية	
	تكرارات	النسبة %	تكرارات	النسبة %
١.تجنب التكفير	٣	٧٥%	٦	٦٦,٧%
٢.العزوف عن التشهير	٢	٥٠%	٢	٢٢,٢%
٣.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٢	٥٠%	٥	٥٥,٦%
٤.حرية التعبير	-	-	٢	٢٢,٢%

بلغ محمل مقالات الذروة الأولى ٤ مقالات.

بلغ مجمل مقالات الذروة الثانية ٩ مقالات.

جدول رقم (٢١) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب (علي حدة).

الذروة الأولى للقضية:

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	نسبة	تكرارات	نسبة	%
١.تجنب التكفير	١	%٣٣,٣	٢	%٦٦,٧	%١٠٠
٢.العزوف عن التشهير	١	%٥٠	١	%٥٠	%١٠٠
٣.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٢	%١٠٠	–	–	%١٠٠

جدول رقم (٢٢) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب (علي حدة).

الذروة الثانية للقضية:

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	نسبة	تكرارات	نسبة	%
١.تجنب التكفير	٢	%٣٣,٣	٤	%٦٦,٧	%١٠٠
٢.العزوف عن التشهير	٢	%١٠٠	–	–	%١٠٠
٣.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٤	%٨٠	١	%٢٠	%١٠٠
٤.حرية التعبير	١	%٥٠	١	%٢٠	

جدول رقم (٢٣) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها كل من مؤشـــرات التسامح السياسي والتعصب السياسي.
عدد التكرارات = ٧ أي بنسبة %١٠٠

الذروة الأولى للقضية:

المؤشر	التكرارات		النسب	
	+	–	+	–
١.تجنب التكفير	١	٢	%١٤,٢	%٢٨,٧
٢.العزوف عن التشهير	١	١	%١٤,٢	%١٤,٢
٣.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٢	–	%٢٨,٧	–
المجموع	٤	٣	%٥٧,١	%٤٢,٩
	=٧		= %١٠٠	

حصل مجمل مؤشرات التسامح السياسي علي %٥٧,١، مقابل %٤٢,٩ لمؤشـــرات التعصـــب السياسي.

جدول رقم (٢٤) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها كل من مؤشرات التسامح السياسي والتعصب السياسي.
عدد التكرارات = ١٥ أي بنسبة ١٠٠%

<u>الذروة الثانية للقضية:</u>

المؤشر	التكرارات		النسب	
	+	-	+	-
١.تجنب التكفير واستنكاره	٢	٤	%١٣,٤	%٢٦,٧
٢.العزوف عن التشهير	٢	-	%١٣,٤	-
٣.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٤	١	%٢٦,٧	%٦.٦
٤.حرية التعبير	١	١	%٦.٦	%٦.٦
المجموع	٩	٦	%٦٠,١	%٣٩,٩
	= ١٥		= %١٠٠	

حصل مجمل مؤشرات التسامح السياسي ٦٠,١% ، بينما حصل مجمل مؤشرات التعصب السياسي علي ٣٩,٩%.

جريدة الأهالى:

جدول رقم (٢٥): يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الأهالي وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات، أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	الذروة الأولى للقضية ١٩٩٣/٤/٧-٩٣/٥/١٩		الذروة الثانية للقضية ٩٥/٤/٢٦- ٩٦/١٠/٣٠	
	تكرارات	النسبة %	تكرارات	النسبة %
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	-	-	٧	%٤٣,٧٥
٢.تجنب التكفير واستنكاره	٣	%٤٢,٩	٦	%٣٧,٥
٣.العزوف عن التشهير	٣	%٤٢,٩	-	-
٤.حرية التعبير	٣	%٤٢,٩	٤	%٢٥
٥.عدم استعداء السلطة و المجتمع	-	-	١	%٦,٢٥

مجمل مقالات الذروة الأولى ٧ مقالات.
مجمل مقالات الذروة الثانية ١٦ مقالا.

جدول رقم (٢٦): يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل علي حدة.

الذروة الأولى للقضية

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	نسبة	تكرارات	نسبة	%
١.تجنب تكفير الآخر	٣	%١٠٠	–	–	%١٠٠
٢.العزوف عن التشهير	٢	%٦٦,٧	١	%٣٣,٣	%١٠٠
٣.حرية التعبير	٣	%١٠٠	–	–	%١٠٠

جدول رقم (٢٧):

الذروة الثانية للقضية:

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٥	%٧١,٤	٢	%٢٨,٦	%١٠٠
٢.تجنب التكفير	٦	%١٠٠	–	–	%١٠٠
٣.حرية التعبير	٤	%١٠٠	–	–	%١٠٠
٤.التعفف عن استعداء السلطة	–	–	١	%١٠٠	%١٠٠

جدول رقم (٢٨) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها كل من مؤشرات التسامح السياسي والتعصب السياسي.
عدد التكرارات = ٩ تكرارات بنسبة %١٠٠

الذروة الأولى للقضية:

المؤشر	التكرارات		النسب	
	+	–	+	–
١.تجنب تكفير الآخر	٣	–	%٣٣,٣	–
٢.العزوف عن التشهير	٢	١	%٢٢,٣	%١١,١
٣.حرية التعبير	٣	–	%٣٣,٣	–
المجموع	٨	١	%٨٨,٩	%١١,١
	= ٩		= %١٠٠	

حصلت مؤشرات التسامح السياسي علي %٨٨,٩، بينما حصلت مؤشرات التعصب السياسي علي %١١,١.

جدول رقم (٢٩) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها كل من مؤشرات التسامح السياسي والتعصب السياسي فى الذروة الثانية للقضية.
عدد التكرارات = ١٨ تكرارا بنسبة ١٠٠%.

المؤشر	التكرارات		النسب	
	+	–	+	–
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٥	٢	%٢٧,٨	%١١,١
٢.تجنب التكفير واستنكاره	٦	–	%٣٣,٣	–
٣.حرية التعبير	٤	–	%٢٢,٢	–
٤.عدم استعداء السلطة والمجتمع	–	١	–	%٥,٦
المجموع	١٥	٣	%٨٣,٣	%١٦,٧
	= ١٨		= %١٠٠	

برزت مؤشرات التسامح السياسي بنسبة ٨٣,٣% ، مقابل ١٦,٧% لمؤشرات التعصب السياسي.

جريدة الوفد:

جدول رقم (٣٠) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الوفد وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات، أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	الذروة الأولى للقضية		الذروة الثانية للقضية لم تتوفر أي مادة في هذه الفترة	
	تكرارات	النسبة %	تكرارات	النسبة %
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	%١٠٠		
٢.حرية التعبير	١	%١٠٠		

مجمل عدد المقالات = مقال واحد.

جدول رقم (٣١) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

الذروة الأولى للقضية:

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	–	–	١	%١٠٠	%١٠٠
٢.حرية التعبير	–	–	١	%١٠٠	%١٠٠

جدول رقم (٣٢) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي.
عدد التكرارات = ٢ بنسبة %١٠٠

الذروة الأولى للقضية:

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	–	+	–
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	–	١	–	%٥٠
٢.حرية التعبير	–	١	–	%٥٠
الإجمالي	–	٢	–	%١٠٠

لم تظهر في مادة جريدة الوفد أي مؤشرات دالة علي التسامح السياسي.

جريدة العربى:

جدول رقم (٣٣) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة **صحيفة العربي** وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات، أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	الذروة الأولى للقضية		الذروة الثانية للقضية	
	تكرارات	النسبة %	تكرارات	النسبة %
١.مؤشر حرية التعبير	١	%١٠٠	٢	%٢٨,٦
٢.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	–	–	٣	%٤٢,٩
٣.تجنب تكفير الآخر	–	–	٣	%٤٢,٩
٤.عدم استعداء السلطة والمجتمع	–	–	٢	%٢٨,٦
٥.العزوف عن التشهير	–	–	١	%١٤,٣

مجمل عدد مقالات الذروة الأولي مقال واحد.
مجمل عدد مقالات الذروة الثانية ٧ مقالات.

جدول رقم (٣٤) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

<u>الذروة الأولى للقضية:</u>

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.حرية التعبير	١	%١٠٠	–	–	%١٠٠

جدول رقم (٣٥):

<u>الذروة الثانية للقضية:</u>

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٣	%١٠٠	–	–	%١٠٠
٢.تجنب تكفير الآخر	٣	%١٠٠	–	–	%١٠٠
٣.حرية التعبير	٢	%١٠٠	–	–	%١٠٠
٤.عدم استعداء السلطة والمجتمع	٢	%١٠٠	–	–	%١٠٠
٥.العزوف عن التشهير	–	–	١	%١٠٠	%١٠٠

جدول رقم (٣٦) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها كل من مؤشرات التسامح السياسي .
عدد التكرارات = ١ أي بنسبة ١٠٠%

<u>الذروة الأولي للقضية:</u>

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	–	+	–
١.حرية التعبير	١	–	%١٠٠	–

حصلت مجمل مؤشرات التسامح السياسي في الذروة الأولي علي نسبة ١٠٠%

جدول رقم (٣٧): يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي والتعصب السياسي.

الذروة الثانية للقضية:

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	–	+	–
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٣	–	%٢٧,٣	–
٢.تجنب تكفير الآخر	٣	–	%٢٧,٣	–
٣.حرية التعبير	٢	–	%١٨,١	–
٤.عدم استعداء السلطة والمجتمع	٢	–	%١٨,١	–
٥.العزوف عن التشهير	–	١	–	%٩,٢
الإجمالي	١٠	١	%٩٠,٨	%٩,٢
	= ١١		= %١٠٠	

بينما حصلت مجمل مؤشرات التسامح السياسي علي %٩٠,٨، فإن مؤشرات التعصب السياسي ظهرت بنسبة %٩,٢.

رابعا : قضية مؤتمر بكين

جدول رقم (٣٨) : يوضح المنظمات المشاركة في النقاش.

منظمات المجتمع المدني المشاركة في النقاش	عدد المقالات موزعة علي المنظمات المشاركة
الأهرام	٩
الشعب	٨
الأهالي	١
الوفد	٤
العربي	٢
الأزهر	١
الكنيسة القبطية	١
الإجمالي	٢٦

جريدة الأهرام:

جدول رقم (٣٩) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الأهـرام وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٨	٨٨,٩%
٢.مؤشر مراجعة الذات ونقدها	١	١١%

بلغ مجمل عدد المقالات التي ظهرت في جريدة الأهرام علي مدار الفترة الزمنيـة ١٩٩٤/٩/٥ - ١٩٩٤/٩/٢٤ تسعة مقالات .

جدول رقم (٤٠) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب (على حدة).

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٧	٨٧,٥%	١	١٢,٥%	١٠٠%
٢.مؤشر مراجعة الذات ونقدها	١	١٠٠%	–	–	١٠٠%

جدول رقم (٤١) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي.
عدد التكرارات = ٩ أي بنسبة ١٠٠%

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	−	+	−
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٧	١	٧٧,٨%	١١,١%
٢. مؤشر مراجعة الذات	١	−	١١,١%	−
الإجمالي	٨	١	٨٨,٩%	١١,١%
	= ٩		= ١٠٠%	

ظهر مجمل مؤشرات التسامح السياسي بنسبة ٨٨,٩% مقابل ١١,١% للتعصب السياسي.

جريدة الشعب:

جدول رقم(٤٢) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الشعب وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٨	١٠٠%
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	٣	٣٧,٥%
٣.مؤشر استعداء السلطة والمجتمع	٢	٢٥%

بلغ مجمل المقالات موضع التحليل ٨ مقالات.

جدول رقم (٤٣) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب (علي حدة).

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٢	٢٥%	٦	٧٥%	١٠٠%
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	−	−	٣	١٠٠%	١٠٠%
٣.مؤشر استعداء السلطة والمجتمع	−	−	٢	١٠٠%	١٠٠%

جدول رقم (٤٤) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي.
عدد التكرارات = ١٣ أي بنسبة ١٠٠%

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	–	+	–
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٢	٦	١٥,٤%	٤٦,١%
٢العزوف عن التشهير	–	٣	–	٢٣,١%
٣.عدم استعداء السلطة والمجتمع	–	٢	–	١٥,٤%
الإجمالي	٢	١١	١٥,٤%	٨٤,٦%
	= ١٣		= ١٠٠%	

ظهرت مؤشرات التسامح السياسي بنسبة ١٥,٤%، مقابل ٨٤,٦% لمؤشرات التعصب السياسي.

جريدة الأهالى:

جدول رقم (٤٥): يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الأهالي وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	١٠٠%

بلغ إجمالي عدد المقالات التي ظهرت في صحيفة الأهالي مقالا واحدا

جدول رقم (٤٦) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب (على حدة).

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	١٠٠%	–	–	١٠٠%

جدول رقم (٤٧) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة. عدد التكرارات= ١ = ١٠٠%.

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	–	+	–
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	–	١٠٠%	–
الإجمالي	١	–	١٠٠%	–

ظهرت مؤشرات التسامح السياسى بنسبة ١٠٠%

جريدة الوفد:

جدول رقم (٤٨): يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الوفد وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٣	%٧٥
٢.مؤشر حرية التعبير	١	%٢٥

بلغ مجمل المقالات موضع التحليل ٤ مقالات.

جدول رقم (٤٩): يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب (علي حدة).

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	–	–	٣	%١٠٠	%١٠٠
٢.مؤشر حرية التعبير	١	%١٠٠	–	–	%١٠٠

جدول رقم (٥٠) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي . عدد التكرارات = ٤ = ١٠٠%

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	–	+	–
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	–	٣	–	%٧٥
٢.حرية التعبير	١	–	%٢٥	–
الإجمالي	١	٣	%٢٥	%٧٥
	= ٤		= ١٠٠%	

ظهرت مؤشرات التسامح السياسي بنسبة ٢٥% مقابل ٧٥% لمؤشرات التعصب السياسي.

جريدة العربى:

جدول رقم (٥١) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة العربي وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٢	%١٠٠

بلغ عدد المقالات مقالين.

جدول رقم (٥٢) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٢	%١٠٠	–	–	%١٠٠

جدول رقم (٥٣): يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي والتعصب السياسي.

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	–	+	–
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٢	–	%١٠٠	–
الإجمالي	٢	–	%١٠٠	–

ظهرت مؤشرات التسامح السياسي بنسبة %١٠٠

خامسا قضية مؤتمر الأقليات

جدول رقم (٥٤): يوضح المنظمات المشاركة في النقاش المادة موضع التحليل موزعة علي المصادر المختلفة.

منظمات المجتمع المدني المشاركة في النقاش	عدد المقالات موزعة على المنظمات المشاركة
١- الأهرام	١٥
٢- الشعب	٧
٣- الأهالي	١٣
٤- الوفد	١
٥- العربي	٤
٦- مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية	٨
٧- الكنيسة القبطية الأرثوذكسية	٤
٨- اللجنة المصرية للوحدة الوطنية	١
٩. لجنة الدفاع عن الثقافة القومية	١
١٠- مجموعة من المثقفين	١
الإجمالي	٥٥

جريدة الأهرام:

جدول رقم (٥٥) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الأهرام وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١٤	%٩٣,٣
٢.مؤشر العزوف عن التشهير وإعلان الاختلاف دون تشهير	١٣	%٨٦,٦

بلغ مجمل المقالات ١٥ مقالا.

جدول رقم (٥٦) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب.

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٦	٤٢,٨%	٨	٥٧,٢%	١٠٠%
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	٧	٥٣,٨%	٦	٤٦,٢%	١٠٠%

جدول رقم (٥٧) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح والتعصب السياسي ككل.
عدد التكرارات = ٢٧ = ١٠٠%

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	−	+	−
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٦	٨	٢٢,٢%	٢٩,٦%
٢.العزوف عن التشهير	٧	٦	٢٦%	٢٢,٢٠%
الإجمالي	١٣	١٤	٤٨,٢%	٥١,٨%
	= ٢٧		= ١٠٠%	

ظهرت مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة بنسبة ٤٨,٢% ، مقابل ٥١,٨% لمؤشرات التعصب السياسي مجتمعة.

جريدة الشعب:

جدول رقم (٥٨) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الشعب وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٦	٨٥,٧%
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	٥	٧١,٥%
٣.مؤشر التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع	٣	٤٢,٨%

بلغ مجمل المقالات موضع التحليل ٧ مقالات.

جدول رقم (٥٩) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل علي حدة.

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٣	%٥٠	٣	%٥٠	%١٠٠
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	–	–	٥	١٠٠ %	%١٠٠
٣.مؤشر استعداء السلطة والمجتمع	–	–	٣	١٠٠ %	%١٠٠

جدول رقم (٦٠) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي.
عدد التكرارات = ١٤ = ١٠٠%

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	–	+	–
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٣	٣	%٢١,٤	%٢١,٤
٢العزوف عن التشهير	–	٥	–	%٣٥,٨
٣.عدم استعداء السلطة والمجتمع	–	٣	–	%٢١,٤
الإجمالي	٣	١١	%٢١,٤	%٧٨,٦
	= ١٤		= %١٠٠	

بلغت نسبة ما حصلت عليه مؤشرات التسامح السياسي ٢١,٤% ، مقابل ٧٨,٦% لمؤشرات التعصب السياسي.

جريدة الأهالى:

جدول رقم (٦١) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الأهالي وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١٠	%٧٧
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	٤	%٣٠,٨
٣.مؤشر حرية التعبير	٣	%٢٣,١
٤.مؤشر مراجعة الذات	٣	%٢٣,١
٥.مؤشر التعفف عن استعداء السلطة والمجتمع	١	%٧.٧

بلغ مجمل المقالات التي ظهرت في الأهالي ١٣ مقالا.

جدول رقم (٦٢) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل علي حدة.

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٩	%٩٠	١	%١٠	%١٠٠
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	٢	%٥٠	٢	%٥٠	%١٠٠
٣.مؤشر حرية التعبير	٢	%٦٦,٦	١	%٣٣,٤	%١٠٠
٤.مؤشر مراجعة الذات	٣	%١٠٠	–	–	%١٠٠
٥.مؤشر استعداء السلطة والمجتمع	١	%١٠٠	–	–	%١٠٠

جدول رقم (٦٣) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة ومؤشرات التعصب السياسي مجتمعة . عدد التكرارات = ٢١ = %١٠٠.

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	–	+	–
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	٩	١	%٤٣	%٤,٧
٢.العزوف عن التشهير	٢	٢	%٩,٥	%٩,٥
٣.حرية التعبير	٢	١	%٩,٥	%٤,٧
٤.مراجعة الذات	٣	–	%١٤,٤	–
٥.التعفف عن استعداء السلطة	١	–	%٤,٧	–
الإجمالي	١٧	٤	%٨١,١	%١٨,٩
	= ٢١		= %١٠٠	

حصل مجمل مؤشرات التسامح السياسي علي %٨١,١ ، مقابل %١٨,٩ لمؤشرات التعصب السياسي.

جريدة الوفد:

جدول رقم (٦٤) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة الوفد وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	%١٠٠

بلغ مجمل المقالات مقال واحد.

جدول رقم (٦٥) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب (علي حدة).

المؤشر	**بالإيجاب**		**بالسلب**		**المجموع**
	تكرارات	**النسبة**	**تكرارات**	**النسبة**	**%**
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	%١٠٠	–	–	%١٠٠

جدول رقم (٦٦) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي .

المؤشر	**التكرارات**		**النسبة**	
	+	–	+	–
١.تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	–	%١٠٠	–
الإجمالي	١	–	%١٠٠	–

ظهرت مؤشرات التسامح السياسى بنسبة ١٠٠%

جريدة العربى:

جدول رقم (٦٧) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة صحيفة العربـــي وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر العزوف عن التشهير	٤	%١٠٠
٢.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	%٢٥

بلغ عدد المقالات ٤ مقالات.

جدول رقم (٦٨) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل علي حدة.

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر العزوف عن التشهير	-	-	٤	%١٠٠	%١٠٠
٢.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	%١٠٠	-	-	%١٠٠

جدول رقم (٦٩) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التســـامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي .

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	-	+	-
١. مؤشر العزوف عن التشهير	-	٤	-	%٨٠
٢.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	-	%٢٠	-
الإجمالي	١	٤	%٢٠	%٨٠
	= ٥		= %١٠٠	

ظهرت مؤشرات التسامح السياسي بنسبة %٢٠ ، مقابل %٨٠ لمؤشرات التعصب السياسي.

نشرة المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى:

جدول رقم (٧٠) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في مادة نشرة المجتمع المدني والتحول الديمقراطي وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٥	%٦٢,٥
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	٤	%٥٠

بلغ مجمل المقالات ٨ مقالات.

جدول رقم (٧١) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٥	%١٠٠	–	–	%١٠٠
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	–	–	٤	%١٠٠	%١٠٠

جدول رقم (٧٢) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي. عدد التكرارات = ٩ = ١٠٠%.

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	–	+	–
١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٥	–	%٥٥,٥	–
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	–	٤	–	%٤٤,٥
الإجمالي	٥	٤	%٥٥,٥	%٤٤,٥
	= ٩		= ١٠٠%	

حصل مجمل مؤشرات التسامح السياسي على ٥٥,٥% ، مقابل ٤٤,٥% لمجمل مؤشرات التعصب السياسي.

الكنيسة القبطية:

جدول رقم (٧٣) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر في المادة المعبرة عن موقف الكنيسة القبطية وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالي عدد المقالات أي كثافة نسبة الظهور .

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٤	%١٠٠
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	٣	%٧٥

بلغ مجمل المقالات المعبرة عن موقف الكنيسة القبطية بيان وثلاثة مقالات.

جدول رقم (٧٤) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل علي حدة .

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٣	%٧٥	١	%٢٥	%١٠٠
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	-	-	٣	%١٠٠	%١٠٠

جدول رقم (٧٥) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التي حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسي مجتمعة وكذلك التعصب السياسي. عدد التكرارات = ٧ = ١٠٠%.

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	-	+	-
١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٣	١	%٤٢,٩	%١٤,٢
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	-	٣	-	%٤٢,٩
الإجمالي	٣	٤	%٤٢,٩	%٥٧,١
	= ٧		= ١٠٠%	

حصل مجمل مؤشرات التسامح السياسي على قيم بنسبة ٤٢,٩% ، مقابل ٥٧,١% لمجمل مؤشرات التعصب السياسي.

سادسا: قضية تقييم ثورة يوليو ١٩٥٢

جدول رقم (٧٦) : يوضح المنظمات المشاركة فى النقاش

منظمات المجتمع المدني المشاركة في النقاش	عدد المقالات موزعة على المنظمات المشاركة
١- الأهرام	٢
٢-حزب العمل	٣
٣- حزب التجمع	٢
٤- حزب الوفد	٨
٥- الحزب الناصري تحت التأسيس	٦
الإجمالي	٢١

جريدة الأهرام:

جدول رقم (٧٧) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر فى مادة صحيفة الأهرام، وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالى عدد المقالات أى كثافة نسب الظهور.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٢	%١٠٠

بلغ مجمل عدد المقالات التى ظهرت في جريدة الأهرام مقالين.

جدول رقم (٧٨) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب وبالسلب كل على حدة.

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٢	%١٠٠	-	-	%١٠٠

جدول رقم (٧٩) : يوضح مجمل القيم (تكرارات ونسب) التى حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسى مجتمعة ومؤشرات التعصب السياسى.
عدد التكرارات =٢ أى ١٠٠%.

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	–	+	–
١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٢	–	١٠٠%	–
الإجمالى	٢	–	١٠٠%	

ظهرت مجمل مؤشرات التسامح السياسى بنسبة ١٠٠%.

جريدة الشعب:

جدول رقم (٨٠) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر فى الجريدة وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالى عدد المقالات.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٣	١٠٠%

بلغ عدد المقالات موضع التحليل ٣ مقالات.

جدول رقم (٨١) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٣	١٠٠%	–	–	١٠٠%

جدول رقم (٨٢) : يوضح مجمل القيم التى حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسى مجتمعة وكذلك مؤشرات التعصب السياسى.
عدد التكرارات = ٣ أى ١٠٠%

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	–	+	–
١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٣	–	١٠٠%	–
الإجمالى	٣	–	١٠٠%	

ظهرت مؤشرات التسامح السياسى فى جريدة الشعب بنسبة ١٠٠%.

جريدة الأهالى:

جدول رقم (٨٣) :يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر فى جريدة الأهالى وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالى عدد المقالات.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	١٠٠%

بلغ إجمالي عدد المقالات مقالا واحدا.

جدول رقم (٨٤): يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	١٠٠%	–	–	١٠٠%

جدول رقم (٨٥) : يوضح مجمل القيم التى حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسى مجتمعة عدد التكرارات = ١ أى ١٠٠%

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	-	+	-
١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	-	١٠٠%	-
الإجمالى	١	-	١٠٠%	

ظهر مجمل مؤشرات التسامح السياسى بنسبة ١٠٠%

جريدة الوفد:

جدول رقم (٨٦) :يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر فى مـــادة جريـــدة الوفـــد وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالى عدد المقالات.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٨	١٠٠%
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	٢	٢٥%

بلغ مجمل المقالات ٨ مقالات.

جدول رقم (٨٧) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب والسلب كل على حدة.

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	١٢,٥%	٧	٨٧,٥%	١٠٠%
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	-	-	٢	١٠٠%	١٠٠%

جدول رقم (٨٨) : يوضح مجمل القيم التي حصلت عليها مؤشرات التعصب السياسى مجتمعة ومؤشرات التسامح السياسى مجتمعة.
عدد التكرارات ١٠ أى ١٠٠%

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	–	+	–
١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	٧	%١٠	%٧٠
٢.مؤشر العزوف عن التشهير	–	٢	–	%٢٠
الإجمالي	١	٩	%١٠	%٩٠
	١٠		%١٠٠	

بلغت نسبة المؤشرات الدالة على التسامح السياسى ١٠% مقابل ٩٠% حصلت عليها المؤشرات الدالة علي التعصب السياسى.

جريدة صوت العرب:

جدول رقم (٨٩) : يوضح هذا الجدول عدد تكرارات ظهور كل مؤشر فى الجريدة وكذلك نسب ظهور المؤشرات المختلفة لإجمالى عدد المقالات.

المؤشر	التكرارات	النسب
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	٦	%١٠٠

بلغ مجمل عدد المقالات ست مقالات.

جدول رقم (٩٠) : يوضح هذا الجدول نسب كل مؤشر بالإيجاب وبالسلب كل على حدة.

المؤشر	بالإيجاب		بالسلب		المجموع
	تكرارات	النسبة	تكرارات	النسبة	%
١.مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	%١٦,٧	٥	%٨٣,٣	%١٠٠

جدول رقم (٩١) : يوضح مجمل القيم التى حصلت عليها مؤشرات التسامح السياسى مجتمعة ومؤشرات التعصب السياسى مجتمعة.
عدد التكرارات = ٦ أى ١٠٠%

المؤشر	التكرارات		النسبة	
	+	−	+	−
١. مؤشر تجنب اتخاذ مواقف حدية	١	٥	١٦,٧%	٨٣,٣%
الإجمالي	٦		١٠٠%	

ظهر مجمل مؤشرات التسامح السياسي بنسبة ١٦,٧% مقابل ٨٣,٣% للمؤشرات الدالة على التعصب السياسي.

المحتويات



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني**: منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والانجليزية).
٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان**: محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات .
٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤**: علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤-**ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة**: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥-**التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس**: جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
٦-**حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي**: عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-**حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين**: الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
٨-**الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية**: غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.

ثانياً: مبادرات فكرية:

١- **الطائفية وحقوق الإنسان**: فيوليت داغر (لبنان).
٢- **الضحية والجلاد**: هيثم مناع (سوريا).
٣- **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية**: فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- **حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية**: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- **حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار**: د. أحمد عبد الله.
٦- **حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة**: منصف المرزوقي (تونس).
٧- **تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان**. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- **نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد**: أحمد عبد الحفيظ.
٩- **الأطفال والحرب- حالة اليمن**: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي**: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- **اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد**: د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- **التكفير بين الدين والسياسة**: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان**: د. هيثم مناع.
١٤- **أزمة نقابة المحامين**: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- **مزاعم دولة القانون في تونس!**: د. هيثم مناع.
١٦- **الإسلاميون التقدميون**. صلاح الدين الجورشي.

ثالثاً: كراسات ابن رشد:

١- **حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان.** تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي.** تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- **التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان.** تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- **أزمة حقوق الإنسان في الجزائر:** د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- **أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن.** تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- **يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني.** إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

رابعاً: تعليم حقوق الإنسان:

١- **كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- **أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- **مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان:** محمد السيد سعيد.
٤- **اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان:** محمد أمين الميداني.

خامساً: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).

سادسا: مبادرات نسائية:

١- **موقف الأطباء من ختان الإناث:** آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- **لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث:** آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- **جريمة شرف العائلة:** جنان عبده (فلسطين ٤٨).

سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١- **حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير:** أحمد المسلماني.
٢- **التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية:** أحمد تهامي.
٣- **النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط:** أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- **حكمة المصريين.** أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.

٥- أحوال الأمن في مصر المعاصرة: عبد الوهاب بكر.
٦- موسوعة تشريعات الصحافة العربية: عبد الله خليل.
٧- نحو إصلاح علوم الدين: التعليم الأزهري نموذجا: علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.
٢- الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان: حلمي سالم.
٣- فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان): عز الدين نجيب
٤- فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان: نورا أمين.

تاسعا: مطبوعات غير دورية:

١- " سواسية ": نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٣٥ عددا]
٢- رواق عربي: دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ١٩ عددا]
٣- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ٨ أعداد]
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

عاشرا: قضايا حركية:

١- العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن.
٢- تمكين المستضعف. إعداد: مجدي النعيم.

حادي عشر: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:
١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) - أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.
٢- ختان الإناث: آمال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)
- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان
- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو
- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).

هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان
- دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية. خميس شماري، وكارولين ستايني

* * *

(تحت الطبع أو الإعداد)

١. موقف رجال الأعمال من قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان.
٢. نحو آفاق جديدة لتطور الحركة العربية لحقوق الإنسان.
٣. الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان.
٤. الجمعيات الأهلية.
٥. آفاق التحول الديمقراطي في العالم العربي.
٦. دليل تعليم حقوق المرأة.
٧. إشكالية الفكر القومي العربي وحقوق الإنسان.
٨. مصر والجمهورية البرلمانية.
٩. قضايا حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية في تونس.
١٠. قضايا حقوق الإنسان والإصلاح السياسي في مصر.
١١. المأثور الشعبي وحقوق الإنسان.
١٢. الإصلاح المطلوب للأمم المتحدة.
١٣. الأدب العربي القديم وحقوق الإنسان.
١٤. السينما وحقوق الإنسان.

هويدا عدلي

- خبير علوم سياسية بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية
- قدمت عدداً من الدراسات في المؤتمرات المحلية والدولية
- معنية بقضايا حقوق الإنسان والمجتمع المدني، وقضايا التحول الديمقراطي في الوطن العربي
- صدر لها من قبل "العمال والسياسة في مصر" عن كتاب "الأهالي"
- حصلت على درجة الماجستير عام ١٩٩٠ بدراسة عن "الدور السياسي للحركة العمالية في مصر ٥٢-١٩٨١".
- حصلت على درجة الدكتوراة عام ١٩٩٨ بدراستها المطبوعة في هذا الكتاب، وكان عنوانها "المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر - دراسة في التسامح السياسي لدى النخبة"

